1

رساله اولی
مسمّاة بالقواعد
لابن میثم

الثانیه مسمّاة بارشاد الطالبین
للفاضل المقداد ره

بسم الله [illegible] والحمد لله وصلى الله على محمد وآله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الولي الحميد ذي العرش المجيد الفعال لما يريد عالم الغيب و
الشهادة المتفرد باستحقاق العبودية احمده واحمد من نعمه واستزيده
من فضله وكرمه واشهد ان لا اله الا الله وحده مخلصا له الدين مسلما
لامره في كل حين واشهد ان محمدا رسوله الامين المبعوث
بلسان عربي مبين صلى الله عليه وآله الطيبين واصحابه الاكرمين
وسلم عليهم اجمعين وبعد فلما كان شرف العلم بشرف المعلوم
وكلما كان المعلوم اجل واعلى كان العلم به بالرعاية اولى و
كانت ذات الباري سبحانه اشرف المعلومات وكانت
معرفته اهم المهمات اذ كان المتوجه اليها هو المتوجه الى اعلى المطالب
والفائز بها هو الفائز باقصى مراتب السعادات واذا كان
المتكفل ببيانها هو العلم المسمى في عرف المتكلمين باصول
الدين وكنت ممن وصم فيه بالتحصيل وان لم احصل منه الا على
القليل اشار الي من اشارته غنم وتلقى اوامره العالية حتم
وهو المولى المكرم المعظم العالم العادل الفاضل الكامل الذي
فاق ملوك الآفاق باستجماع مكارم الاخلاق وفات في
حلبة السباق اهل الفضائل بالاطلاق الذي ملأ الاسماع باوصافه

باوصافه الجميلة وافاض اودية الاطماع بالطافه الجزيلة التي
بضروب النعم سلف من اهل الكرم واشاعته جوده و
الهمم من سائر طوائف الامم عز الدنيا والحق والدين غياث
الاسلام والمسلمين ابو المظفر عبد العزيز جعفر خلد الله
اقباله وضاعف جلاله وابد فضله وافضاله وحرس عزه
وكماله اذ كانت همته العلية مقصورة على تحصيل السعادة
الابدية ان اكتب له مختصرا في هذا العلم يجمع بين التحقيق من
الباطل فلم استجز مخالفة الواجب من الامر مع قلة البضاعة
وظهور العذر فشرعت في ذلك معتصما بواهب العقل
وملهم العدل ورتبت تلك المقاصد على عدة قواعد

القاعدة الاولى في المقدمات وفيها اركان الركن الاول
وفيه ابحاث البحث الاول حصول صورة الشيء في العقل
اما ان يتجرد عن الحكم ويسمى ذلك الحصول معرفة وتصورا واما
ان يكون مع الحكم عليه ويسمى ذلك الحكم سواء كان نفيا او اثباتا
تصديقا وعلما فمن شرائطه اذن تعقل محكوم عليه ومحكوم به
ونسبة بينهما البحث الثاني كل واحد من التصور والتصديق اما
ان يكون بديهيا مطلقا وهو ما طرفا العلم كل عاقل

كل العلوم اوكسبيا مطلقا وهو باطل والا لزم الدور او
التسلسل او يكون بعضه بديهيا وبعضه كسبيا وهو الحق و
فالبديهي من التصورات هو الذي لا يكون حصوله في العقل
موقوفا على تجشم كسب كتصور معنى الوجود والوحدة والتكثير
ما يقابل ذلك كتصور معنى الملك والجن والبديهي من التصديقات
هو الذي يكون تصور طرفيه اعني المحكوم عليه والمحكوم به كافيا
في الجزم باثبات احدهما للاخر كقولنا الكل اعظم من الجزء
او بنفي احدهما عن الاخر كقولنا النفي ليس بالاثبات والكسبي منها
ما لم يكن كذلك بل يحتاج في اثبات احدهما للاخر ونفيه عنه الى وسط
كقولنا العالم حادث والاله ليس بحادث البحث الثالث التصديق
اما ان يكون جازما او لا يكون والجازم اما ان يكون مطابقا او
لا يكون والمطابق اما ان يكون جزم القلب به بسبب او لا يكون
فالذي يكون بسبب فسببه اما الحس وحده وهي الاحكام الحاصلة
على الحواس الخمس او العقل وحده فاما بالاولوية وهي البديهيات
او نظره وهي النظريات او العقل والحس معا فاما الحس الباطن
وهي الوجدانيات كاللذة والالم او الحس الظاهر فاما الحس الظاهر
فاما حس السمع وهي المتواترات او سائر الحواس وهي المجربات

دی

ونحوها واما الجازم المطابق الذي لا لموجب فهو التقليد واما الجازم
الغير المطابق فهو الجهل المركب واما الذي لا يكون جازما فان
تساوى طرفا الاثبات والنفي منه عند الذهن وهو الشك وان ترجح
احدهما فالراجح ظن والمرجوح وهم البحث الرابع لما بينا
ان من التصورات والتصديقات ما هو مكتسب فلا بد له من
طريق فوجب ان نشير الى الطريق الموصلة الى كل منهما اشارة
مجملة وقد جرت العادة بان تسمى الطرق الموصلة الى التصور
المكتسب قولا شارحا فمنه ما يسمى حدا ومنه ما يسمى رسما وان
تسمى الطرق الموصلة الى التصديق المكتسب حجة فمنها ما يسمى قياسا
ومنها ما يسمى استقراء ومنها ما يسمى تمثيلا ويخصه الفقهاء و
المتكلمون باسم القياس وهذه الطرق انما وضعت لتامن
السالك فيها في العلوم من الغلط في فكره اذا رعى شرائطها
التي يجب ان يكون عليها ويجب ان نتقدم عليها الكلام في الفكر
والنظر لانه كالالة في وجودها الركن الثاني في النظر واحكامه وفيه
ابحاث البحث الاول قال بعض العلماء النظر والفكر عبارة عن
ترتيب مقدمات علمية او ظنية ليتوصل بها الى تحصيل علم او ظن
اخر مثاله ان من اراد ان يعلم ان العالم له مؤثر قال العالم

ممكن وكل ممكن له مؤثر فترتيب الحدود الثلثة على الوجه المخصوص
يسمى نظرا وفكرا والحق ان النظر عبارة عن انتقال الذهن
من المطلوب الى مباديه التي يحصل منها طالبا لما فيها الى
المطلوب وتحقيقه في المثال المذكور ان من كان مطلوبه
العلم بان العالم له مؤثر فطريق تحصيله فهو انتقال ذهنه منه الى
مقدمات دليله المذكور باجزائها وترتيبها المستلزم للانتقال
منه الى النتيجة التي تسمى قبل النظر مطلوبا فمجموع ذلك الذي
هو المسمى فكرا ونظرا وح يتبين ان الترتيب المذكور من لوازم
النظر لا حقيقته البحث الثاني في النظر المفيد للعلم موجود وانكره
السمنية مطلق واعترف به جماعة من المهندسين في علمي
الحساب والهندسة وانكروه في الالهيات وزعموا ان الغاية
في المسائل الالهية الاخذ بالاولى والاخلق دون الجزم فانه
لا سبيل اليه لنا ان النظر في المثال المذكور استلزم العلم فالنظر
المفيد للعلم موجود احتج المنكرون للعلم مطلق بوجوه الاول
ان العلم بكون النتيجة الحاصلة عن النظر علما غير ضروري لان كثيرا ما
ينكشف الامر بخلافه ولا نظري والا لدار او تسلسل الثاني ان
المطلوب ان كان معلوما استحال طلبه لان تحصيل الحاصل محال

محال وان كان مجهولا فكيف يعلم اذا وجده انه هو الذي كان
مطلوبه الثالث ان الانسان قد يجزم بصحة دليل في زمان ما ثم يبدو
ثم يظهر له بعد حين فساده بدليل الاخر والاحتمال في الثاني
قائم كذا في الثالث والرابع ومع قيام الاحتمال لا يحصل
اليقين واحتج المنكرون للنظر في الالهيات بوجهين احدهما
ان الحقائق الالهية غير متصورة فاستحال الحكم عليها فامتنع
طلبها والثاني ان اظهر الاشياء واقربها من الانسان هويته
ولناس فيها اختلافات لا يمكن الجزم بواحد منها واذا
كان حاله في معرفة اقرب الامور اليه كذلك فما ظنك بالابعد
عند مناسبة والجواب عن الاول انه ضروري وكلما رتبت مقدمات
يقينية ترتيبا منتجا علم بالضرورة كون الحاصل عنها علما ولم ينكشف
الامر بخلافه البتة وعن الثاني انه مجهول التصديق معلوم التصور فاذا
وجده ميزه عن غيره بالتصور المعلوم وعن الثالث ان غلط العقل في
بعض الادلة لا يوجب رد حكمه مطلقا واحتمال غلطه في جزم
ما يقع مع جزمه وايضا فهو معارض بغلط الحس مع اعترافكم بصحة
حكمه وعن الرابع ان التصديق يتوقف على التصور بحسب العوارض وتلك
الحقائق متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينها وبين الممكنات

فامكن الحكم عليها وعن الخامس انه يدل على صعوبة هذا العلم لا
على امتناعه البحث الثالث الدليل ان طابق ما عليه الامر
من صدق المقدمات العلمية او الظنية وصحة ترتيبها المستلزم
للمطلوب كان ذلك النظر نظرا صحيحا والا كان فاسدا ثم الفساد
ان كان من جهة المقدمات مع صحة الترتيب على الوجه المنتج لما
سنذكره كان ذلك النظر مستلزما للجهل المركب وان كان الفساد
من جهتيهما او من جهة الترتيب فقط لم يستلزم الجهل وان كان قد
يعرض بسببه جهل لكن لا على وجه اللزوم لجواز انفكاكه عنه وقتا
آخر وفي ذهن آخر ومنه يعلم ان الخلاف الجاري بين المتكلمين
في ان النظر الفاسد هل يفيد الجهل ام لا خلاف من غير تحقيق
محل النزاع البحث الرابع حصول العلم عقيب النظر الصحيح بمجرى العادة
عند الاشعرية ويجوز فرقهما فلا يوجد العلم عنه وعلى سبيل التوليد
عند المعتزلة كتولد الالم عند الضرب والحق انه يستلزم العلم
بالضرورة لما سبق فان من علم ان العالم حادث وان كل حادث
مفتقر الى المؤثر لزم بالضرورة من هذين العلمين على الترتيب المذكور
العلم بان العالم مفتقر الى المؤثر البحث الخامس قال الحكماء شرط
حصول العلم من النظر ان يكون الناظر عالما بالدليل في الوجه الذي
يدل

يدل دلالة يستلزم المطلوب مع الشك او الظن او الجهل بدون
ذلك الوجه وكان العلم به من ذلك الوجه هو التفطن لاندراج
الحد الاصغر تحت الاوسط والاوسط تحت الاكبر كما تبين
معنى هذه المفهومات فان الانسان قد يعلم ان هذا الحيوان
بغلة وان كل بغلة عاقر وربما راى البغلة منتفخة البطن فظنها
حبلى فلا يكفي حصول المقدمتين في الذهن بدون التفطن
المذكور في حصول المطلوب البحث السادس شرط وجود
النظر ان لا يكون الناظر عالما بالمطلوب لان ذلك يكون
تحصيلا للحاصل وان لا يكون جاهلا به جهلا بسيطا مطلقا لانه
نفسه يكون اذن غافلا عنه من كل وجه فيمتنع طلبه وان لا يكون
جاهلا به جهلا مركبا لان ذلك يمنعه عن الطلب بل يكون عالما
باعتبار ما فيتوجه عن ذلك الاعتبار بطلب القدر المجهول منه
البحث السابع النظر في معرفة الله تعالى واجب عقلا خلافا للاشعرية لنا
ان النظر شرط لحصول امر واجب وما كان شرطا للواجب كان واجبا اما
المقدمة الاولى فلانه شرط لمعرفة الله تعالى وهي واجبة اما انه شرط
للمعرفة فلانها من الامور الكسبية والضرورة قاضية بانه ما لم يحصل في الذهن
وسط جامع بين حدي المطلوب لم يحصل العلم به وقد عرفت ان تحصيل الوسط

لا يمكن الا بالنظر فان المعرفة لا تحصل الا به فكان شرطا لها واما انها واجبة
فمن وجهين الاول ان دفع الضرر المظنون الذي يحصل بسبب الجهل بمعرفة الله
واجب عقلا ووجوب دفع ذلك الضرر يستلزم وجوب المعرفة بيان الاول ان
المكلف الجاهل بالله يجوز ان يكون له صانع اراد منه معرفته وكلفه بها وانه
اذا لم يعرفه عاقبه وسيما اذا كان ذلك التجويز بخاطر خطر له او بسماعه اختلاف
الناس في الديانات واثبات الصانع فانه يجد من نفسه خوف عقاب مظنون
تعلقه بجهة على ترك المعرفة وذلك ضرر واجب الدفع عن النفس بيان الثاني
ان دفع ذلك الضرر لا يحصل الا بالمعرفة فكان وجوبه مستلزما لوجوبها الثاني
لو لم يجب معرفة الله تعالى عقلا لما وجب شكر نعمه عقلا واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان بتقدير عدم معرفة المنعم لا يمكن شكره وما لا يمكن اداؤه
بان لا يجب وبيان بطلان اللازم ان العاقل اذا تفكر في خلقته وجد آثار
نعمه عليه ظاهرة وقد تقرر في عقله وجوب شكر المنعم فيجب عليه شكره فيجب اذن
معرفته بيان الثاني انه لو لم يجب الشرط وجب مشروطه لكان التكليف تكليفا
بالا يطاق وانه قبيح عقلا وسياتي الكلام فيه في مسئلة الحسن والقبح انشاء الله
فان قيل لا نسلم وجوب المعرفة ولم لا يكفي التقليد او الظن الغالب فان من
اعتقد المنعم وان لم يعلمه صح منه ان شكره وكذلك اذا خاف الضرر يندفع
خوفه بالتوسل الى الاعتقاد الجازم وان لم يكن يقينيا سلمناه لكن لم قلتم انه لا

طريق الى المعرفة سوى النظر ثم انا نشرع بذكر طرق آخر منها قول المعصوم
ومنها الالهام ومنها تصفية الباطن كما يقوله بعض المتصوفة وانما يجب لو لم يكن
غيره طريقا سلمناه لكن لم قلتم ان ما كان شرطا للواجب كان واجبا قوله يلزم
تكليف بالا يطاق قلنا لم لا يجوز ان يكون التكاليف بأسرها كذلك والجواب
عن الاول قوله لا نسلم وجوب المعرفة قلنا بينا ذلك قوله ولم لا يكفي التقليد
او الظن الغالب قلنا لان الاعتقاد الحاصل بالتقليد غير كاف في دفع خوف
الضرر المظنون في ترك المعرفة لان المقلد لا يامن خطاء من قلده ويستوي
عنده الصادق والكاذب ومتى ميز بينهما لم يكن مقلدا واما الظن فمحتمل
الزوال وفي زواله خطر عظيم فلا يندفع به خوف الضرر المظنون في ترك
معرفته تعالى ولا يكفي الالف في صحة شكره فجوز ان ياتي المكلف بشكر
لا يليق غير اللائق فيقع في الضرر كشكر المجسمة ونحوهم وعن الثاني قوله لم
قلتم انه لا طريق الى المعرفة سوى النظر قلنا بينا ذلك فاما قول المعصوم
فلا يمكن ان يستفاد معرفة الله تعالى منه لتوقف العلم بكونه حجة على المعرفة
فلو استفيدت المعرفة من قوله لزم الدور واما الالهام فلم يثبت وبتقديره
لم يامن صاحبه ان يكون من غير الله الا بالنظر وان لم يتمكن من العادة
عنه واما تصفية الباطن فهي عبارة عن حذف الموانع الاخلية والاخلاق القبيحة
عن القلب وغايتها ان تتصل النفس معها استعداد الالهية على طريق الالهام فافهم

ولا لعام ولا لعلم ان تلك الالفاظ فقط والخواطر من الله او من غيره الا
بالنظر وعن الثالث انا سنبين انشاء الله تعالى في مسئلة الافعال ان
القول بالتكليف بما لا يطاق محال الركن الثالث في الطرق الموصلة الى
التصور وهي الاقوال الشارحة وفيه ابحاث البحث الاول الحقايق منها
بسيطة وهي ما لا يلتئم عند العقل من عدة امور ومنها مركبة وهي ما كان
كذلك ثم لما كان المعرف للشيء هو الذي يلزم من تصوره تصور ذلك الشيء
او امتيازه عن غيره لم يجز ان يعرف الشيء بنفسه لعدم افادته تميزه بنفسه
ولان المعرف يجب كونه معلوما قبل المعرف فلو عرف الشيء بنفسه لزم تقدم
العلم به على العلم به فيلزم تقدمه على نفسه ولا بما هو اعم منه لان تصور
العام لا يستلزم تصور الخاص ولا بما هو اخص لكونه اخفى بل وجب ان
يكون التعريف بالمساوي في العموم والخصوص فذلك المساوي اما ان
يكون مجموع اجزاء الشيء ويسمى حدا تاما كالحيوان الناطق للانسان
او بعض اجزائه ويسمى حدا ناقصا كالجسم الناطق له او بعض اجزائه المركبة
مع امر خارج عنه مساو له ويسمى رسما تاما كالحيوان الضاحك له وكذلك
مجموع امور خارجة عن ماهيته مساو لها اذا امتاز عن كل ما عداها او
مجموع امور غيره عن بعض ما عداها ويسمى رسما ناقصا كالحيوان البادي
البشرة له البحث الثاني ظهر بما قررناه ان البسائط لا تعرف بحد اذ لا اجزاء

لها بل تعرف بالامور الخارجة عنها اما المركبة فلها ان كانت ثم ان
كانت الاجزاء الغير متناهية اخذت في حده والا فلا يعرف الا تعريفا حديا واما المركبات
فتعرف بالحدود اذ لها اجزاء وبرسومها ثم ان كانت اجزاء الغير متناهية اخذت في
حده او غير متناهية لم يجز ان تؤخذ في رسومها البحث الثالث الترتيب في الاقوال
الشارحة ان تقدم الاعم ثم تقيد بالاخص لان الاعم اعرف في الذهن واكثر
وقوعا فيه من الاخص وتقديم الاعرف هو الترتيب الطبيعي فكان اولى كما
قرر ذلك في موضعه اللايق به البحث الرابع يجب الاحتراز عن تعريف الشيء
بما يساويه في المعرفة والخفاء وعن تعريفه بما لا يختص منه وبما لا يعرف الا به
في مرتبة او بمراتب الركن الرابع في الطرق الموصلة الى التصديق وفيه
ابحاث البحث الاول في الخبر وانواعه ثلاثة لان الخبر اما ان يكون تركيبه
تركيبا اوليا من محكوم عليه ومحكوم به ويسمى تصديقا وقضية حملية كقولنا
العالم حادث واما تركيبا ثانيا يقع من مركبات اول وح فلا بد بين المركبين
من نسبة هي اما لزوم احدهما للاخر ويسمى ذلك المركب شرطيا متصلا و
ادواته حروف الشرط والجزاء كقولنا ان كان العالم حادثا فله محدث قديم و
يسمى الجزء الاول من هذا المركب ملزوما ومقدما والثاني لازما وتاليا
واما ان يكون عناد احدهما للاخر فمنافاته ويسمى ذلك المركب شرطيا منفصلا
وادواته اما وما في حكمها كقولنا العالم اما موجود واما معدوم البحث الثاني

لا يجتمعان ولا يرتفعان ثم المحسوسات اما بالحس الظاهر كالعلم بان الشمس مضيئة
او الباطن كالعلم بان لنا لذة والما وما عداها كالمجربات والمتواترات وكونها
تتفرع عليها كما علمته ثم قد يكون الاوسط مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر في
الذهن علة لوجوده له في نفس الامر كقولنا هذه الخشبة مستها النار وكل خشبة
مستها النار فهي محترقة فهذه الخشبة محترقة ويسمى برهانا لميا وقد لا يكون كذلك
ويسمى برهانا انيا ويكفي فيه ما كان الاوسط معلولا لوجود الاكبر في الاصغر في
نفس الامر باسم الدليل كقولنا هذه الخشبة محترقة وكل خشبة محترقة مستها
النار فهذه الخشبة مستها النار البحث الرابع الدليل في عرف المتكلمين هو
الذي يلزم من العلم به العلم بالمدلول والامارة هي التي يلزم من العلم بها
ظن بالمدلول ويتركب عن المقدمات الظنية وحدها او مع اليقينية وانما لزمها
الظن مطلقا لان الحكم بثبوت الاكبر للاصغر او نفيه عنه موقوف على حكم
ظني والموقوف على الحكم الظني لا يمكن الجزم به ثم كل منهما اما ان يكون
عقليا محضا وهو ما تركب عن مقدمات كلها عقلية وهو ظاهر او سمعيا محضا
كقولنا شرب الخمر حرام وكل حرام متوعد بالعقاب على فعله او مركب منهما
كقولنا الباري سميع بصير وكل سميع بصير حي ومنع الامام فخر الدين وجود
الدليل السمعي المحض معتبرا له لانه ما لم يستند صدق قائله الى العقل اصلا
مع لا يفيد علما ولا ظنا فلا يصدق عليه اسم الدليل ولا الامارة ومنع

وسعه صحيح على تفسيره والمحذوف لفظ البحث الخامس قال الامام فخر الدين
الدليل اللفظي لا يفيد اليقين واحتج بان افادته له يتوقف على تيقن امور عشرة
عدم خطاء رواة الالفاظ في نقل جواهرها واعرابها وتصريفها وعدم
الاشتراك والمجاز والتخصيص والنسخ والاضمار والتقديم والتاخير والمعارض
العقلي الذي لو كان لرجح على النقل وظاهر ان حصول هذه الامور في الدليل
النقلي مظنون والموقوف على المظنون اولى ان يكون مظنونا فكانت النتيجة
ظنية والحق انه قد يفيد اليقين واشترط في افادته اليقين لا كون الامور
المذكورة حاصلة في ذهن المستفيد وتيقنه له كما زعم الامام بل كونها حاصلة
في نفس الامر فانا قد نتيقن المراد من اللفظ المنقول وان لم يسبق الى ذهننا
شيء من هذه الشرائط كقوله تعالى لم يلد ولم يولد فانا نتيقن ان المراد منه
نفي كونه والدا او مولودا لكن اذا حصل في ذهننا هذا التيقن استدللنا به على ان
تلك الشرائط كانت حاصلة في نفس الامر والله اعلم البحث السادس المطلوب
اما ان يستقل العقل بدركه او لا يستقل والاول فاما ان يتوقف العلم بصدق
النقل على العلم به كالعلم بوجود الصانع ومثل هذا لا يمكن معرفته بالنقل و
الا لزم الدور او لا يتوقف كالعلم بوحدانية الصانع ويمكن معرفته بالعقل
والنقل معا واما الثاني فكل ما كان امرا ممكنا في نفسه محتملا في اذهاننا ولا
يتمكن العقل من الحكم فيه وهو اما عام كالمعاديات او خاص كالاخبار عن القصص

واحوال اهل الجنة والنار والطريق الى ذلك ليس الا السمع فقط القاعدة
الثانية في احكام كلية للمعلومات وفيها اركان الركن الاول وفيه مباحث
البحث الاول المعلوم اما ان يكون موجودا او لا يكون وهو مرادنا بالمعدوم
ثم تصور الوجود والعدم بديهي ويكفي في بطلان التعريفات التي قيلت فيها
كونها اخفى او مساوية لها البحث الثاني مسمى الوجود وصف مشترك فيه بين
الموجودات خلافا للاشعري وجماعة من متاخري المعتزلة لنا وجوه الاول
ان مفهوم العدم واحد فمفهوم الوجود واحد والا لبطل الحصر العقلي فيهما
الثاني انه يمكن تقسيم الوجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مفهوم واحد
مشترك بين القسمين الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد
موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود والتالي باطل لان الثاني
غير مفيد والاول مفيد فالمقدم باطل فان قيل على الاول لا نسلم ان المفهوم
من العدم واحد بل عدم كل ماهية نفيها ويقابله وجودها ويتغير التقسيم فيهما
وهو لا يدل على ثبوت قدر مشترك وعلى الثاني ان مورد التقسيم بالوجوب
والامكان هو الماهية على معنى ان بقاء الماهية اما ان يكون واجبا او لا يكون
وعلى الثالث ان الوجود لو كان مغايرا للماهية لكان الوجود قائما بما ليس بموجود
وهو يستلزم الشك في وجود الاجسام قلت الجواب عن الاول انه غير وارد لان نفي
عدم كل ماهية وان قابل وجودها اخص منه لان العدم المطلق المقول عليه وعلى غيره

غيرها امر مشترك فيستدعي وجودا مشتركا يقابله ويصح ان يحكم به على كل حق
خاص وهو المراد بقولنا الوجود وصف عام وعن الثاني ان ما فرضتموه
مورد التقسيم وهو بقاء الماهية يعود الى استمرار الوجود فكانكم قلتم استمرار
الوجود اما ان يكون واجبا او لا يكون وعن الثالث ان محل الوجود هو
الماهية لا باعتبار كونها موجودة او غير موجودة فلم يلزم منه قيام الموجود
بالمعدوم البحث الثالث وجود الممكنات زائد على ماهياتها بوجهين الاول
انا بينا انه قدر مشترك وظاهر ان ما به الاشتراك زائد على خصوصيات الماهيات
المشتركة الثاني انا ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا
السواد موجود لان الاول تصور فقط والثاني تصور معه تصديق وذلك
يدل على ان مفهوم الوجود زائد على مفهوم الماهية البحث الرابع قول الوجود
على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي من وجه والمعنوي على سبيل التشكيك
من وجه اما الاول فلان الوجود الحقيقي لكل موجود هو نفس حقيقته الخارجية
وحقيقة الوجود بهذا الاعتبار مختلفة فكان مشتركا لفظا اما الثاني فلان المفهوم
العام المعقول من الوجود وقع على الواجب بالاولى والاولى من
الممكن وكذلك على الممكنات انفسها فان وجود الجوهر اولى واولى من
وجود العرض وهو المراد بالتشكيك البحث الخامس في قسمة الموجود باعتبار الى
الممكن الموجود اما ان يكون لا يجامعه او لا فالاول لوجوده او ما لا يسبقه عدم

او محدثاً وهو ما له اول او ما سبقه عدم والمحدث اما ان يكون متحيزاً او قائماً به
او ليس بواحد منهما واما المتحيز فاما ان لا يقبل القسمة بوجه وهو الجوهر الفرد والجزء
الذي لا يتجزى او يقبلها طولاً لا فقط وهو الخط او طولاً لا وعرضاً وهو السطح او
طولاً وعرضاً وعمقاً وهو الجسم وعند الاشعري ان الجسم هو المؤلف فلا يتميز
عنده الجوهر والجسم واما القائم بالمتحيز فاما ان لا يكون مشروطاً بالحياة
او يكون والاول اما ان يفتقر الى اكثر من جوهر واحد وهو التأليف وهو
عرض قائم بمحلين كالقدرة والبشرة عند ابي هاشم وهو ما يقتضي صعوبة الانفكاك
او لا يفتقر وهو الاكوان والاكوان عند مثبتي الاحوال عبارة عن معنى يقتضي
الحصول في الحيز وعند نفاتها نفس الحصول فيه فاما ان يكون حصولاً حادثاً او باقياً
والاول فاما ان يكون اول حصول له في الحيز ويسمى كوناً فقط او حصولاً في حيز
عقيب حصوله في غيره ويسمى حركة او حصولاً في حيز وقتين فصاعداً ويسمى سكوناً
او حصول جوهرين في حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث ويسمى اجتماعاً او بحيث يتخللهما
ثالث ويسمى افتراقاً ثم المحسوسات باحدى الحواس الخمس فيحس بالبصر الالوان
والاضواء ويحس بالسمع الاصوات والحروف ويحس بالذوق الطعوم ويحس
بالشم الروايح ويحس بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة
والصلابة واللين والخشونة والملاسة والاعتمادات وفي بعض هذه خلاف
بينهم اما المشروط بالحياة فيقال عشرة الحيوة وهي الصفة التي لاجلها يصح ان

الذات ان يعلم ويقدر والقدرة وهي صفة للحي باعتبارها يصح منه
ان يفعل وان لا يفعل ثم الاعتقاد والظن والارادة والكراهة و
الشهوة والنفرة والالم واللذة والفكر في ضروري التصور وما عداها
مداخل تحتها او فرع عليها كالعزم والقصد والمحبة والبغض والسخط
والغضب والرحمة فانها تعود الى الارادة والكراهة وكذلك
الخوف والسرور والغم والحزن فانها تعود الى الاعتقاد والظن وفي الجمع بينهما
مختلف فيها واما الذي لا يكون متحيزاً ولا قائماً به فالعقل والارواح
المتعالية والنفس الناطقة عند من اثبت هذه الثلثة منهم لتقريب العلم والظن
بزعمان تحت الاعتقاد وقد اختلف في حقيقة العلم فذهب ابو الحسين وفخر
الدين الرازي ومن تابعهما الى انه بديهي التصور واتفق الباقون من
المتكلمين والحكماء على كونه كسبياً واحتج الاولون على دعواهم بوجوه
احدها ان ما عدا العلم لا ينكشف الا به فلو كشف عنه غيره لزم الدور
ولان تجويز من البديهي كعلمي بوجودي مثلاً وجزء البديهي بديهي و
الجواب عن الاول ان المطلوب من هذا العلم هو تصور ماهيته وما عدا
العلم انما ينكشف بوجود العلم في العقل لا بماهية العلم كما زاكشف غيره
به وان لم يكن معلوم الحقيقة بالكنه وعن الثاني لا نسلم ان البديهي
حقيقة علمي بوجودي بل وجود علمي به فانما يكفي هذا العلم وما قيل فيه فتأمله

هذا المشهور واما المحقق فرسم بانه الاخف والراجح باعد المحققين وبالله التوفيق
البحث السادس في قسمة الموجودات على راي الحكماء الموجودات اما ان يكون
واجباً وهو ما يمتنع عدمه لذاته او ممكناً وهو جائز الوجود والعدم والممكن
اما ان يفتقر في وجوده الى موضوع اي محل لا يتقوم الا بما يحل فيه وهو العرض
او لا يكون وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون حالاً متقوماً بمحله في الوجود وهو
الصورة او محلاً لذلك وهو المادة او مركباً منهما وهو الجسم الطبيعي او
ليس باحد هذه الثلثة وهو اما ان يتعلق بالجسم وهو النفس او لا يتعلق وهو
العقل واما العرض فاما ان يقتضي قسمة او نسبة او لا يقتضي احدهما والاول
فاما ان يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك وهو يسمى الكم المتصل وهو المقدار
او لا يكون ويسمى الكم المنفصل وهو العدد والاول اما ان يكون اجزاؤه
المفروضة بحيث يمكن اجتماعها في الوجود او لا يكون والاول المتصل القار
الذات وهو ان يفترض له بعداً واحداً وهو الخط او ذو البعدين وهو
السطح او ذو الابعاد الثلثة ويسمى الجسم التعليمي والثاني وهو المتصل الغير القار
الذات وهو الزمان واما المقتضي للنسبة فهو الاين وهو الحصول في الحيز
ومتى وهو الحصول في الزمان والملك وهو كون الشيء محاطاً بغيره ينتقل بانتقاله
كالتسلح والتقمص والوضع وهو نسبة اجزائه والجسم بسبب نسبة بعض اجزائه
الى بعض والى الامور الخارجة عنها كالتربيع والانبطاح وان يفعل وهو

وهو التأثير حال وجوده كالتقطيع والتسخين وان ينفعل وهو التأثر حال وجوده
كالتقطع والتسخن فهذه المقولات الست تقتضي نسبة وليست مجرد نسبة عندهم
واما ما لا يقتضي قسمة ولا نسبة فاما ان يكون مجرد نسبة وهو الاضافة فان
حقيقتها نسبة الشيء الى غيره نسبة متكررة من الطرفين واما ان لا يكون وهو
الكيف وهو كل هيئة قارة للشيء لا تقتضي تصورها تصور امر خارج عنها وعن
حاملها ولا قسمة وهي اما ان يتعلق بوجود النفس او بغيره والاول كالاعتقادات
والارادات فان كانت راسخة سميت ملكات او سريعة الزوال سميت
حالات والثاني فاما ان يتعلق بالكميات فاما بالكم المتصل كالاستقامة
والانحناء او بالمنفصل كالزوجية والفردية او لا يتعلق بها وهي اما ان
يكون قوة واستعداداً لان لا ينفعل كالمصحاحية والصلابة ويسمى قوة او استعداداً
لان ينفعل كالممراضية واللين ويسمى لاقوة واما ان لا يكون وهي المحسوسات
باحدى الحواس الخمس فما كان منها بطيء الزوال كحمرة الدم يسمى انفعاليات
او سريعة كحمرة الخجل يسمى انفعالات فاقسام الممكنات الموجودة محصورة
عندهم في هذه العشرة وهي الجوهر والكم والكيف والاين ومتى والاضافة
والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل ويسمى عندهم المقولات العشر
البحث السابع اثبت المتكلمون وجود اكثر هذه المقولات اما الجوهر والكم
فما كان منه قائماً مبنياً على نفي الجوهر الفرد كالمادة والصورة والجسم

المركب عنهما والكم المتصل فبطلان القول به لا يلزم ثبوت الجوهر الفرد كما
سيتبين بعد وأما إثبات العقل فمبني على القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا
الواحد وسيجيء الكلام فيه وأما الاعتراض الثالث فمبني على كونها أمورا زائدة
على الماهية ثم مبني على كون الثبوت أمرا موجودا في الأعيان إذ لو كانت
كذلك لانتهى إلى محالات أيضا كذلك فكان الكلام فيها كالكلام في الأول
ويستلزم التسلسل المبحث الثامن في خواص الواجب لذاته الواجب لذاته لا يكون
واجبا بغيره وإلا لكان يرتفع بفرض عدم ذلك الغير فلا يكون واجبا لذاته
هذا خلف الثانية الواجب بالذات لا يتركب عن غيره وإلا لافتقر إلى ذلك
الغير فكان ممكنا لذاته هذا خلف ولا يتركب عنه غيره بحيث يكون جزءا من غيره
مثل الانفعال لما في المتركبات وإلا لكان انفعاله عن الغير متصورا وإلا لكان ممكنا
الثالثة أن الواجب لذاته وجوده نفس ماهيته إذ لو كان زائدا عليها لكان
إما غنيا لذاته عن المؤثر فلا يكون صفة لها هذا خلف وإما مفتقرا إليه فالمؤثر
فيه إذن إما غير تلك الماهية فوجود واجب الوجود معلول الغير هذا خلف أو
تلك الماهية فإما من حيث هي موجودة فيلزم تقدمها بوجودها على وجودها
والكلام في الوجود الثاني كما في الأول ويلزم التسلسل أو من حيث
هي معدومة وهو باطل بالضرورة فإن قيل لم لا يجوز أن تكون الماهية
من حيث هي هي مقتضية للوجود من غير اعتبار وجود أو عدم لها كما يلزم

يستلزم ماهية المثلث الفردية وأيضا لا نعارض بماهية الممكن فإنها قابلة للوجود
لا من حيث هي موجودة وإلا لتقدمت بوجودها على وجودها ولا من حيث
هي معدومة وإلا لزم اجتماع العدم والوجود فقد ثبت من شرط كون المؤثر
موجدا أثرا خارجيا كونه موجودا والعلم به بديهي وقع لا يرد النقض بالقابل
المثلث الفردية وكونه لازما لذلك لأن ذلك اقتضاء أمر اعتباري لأمر اعتباري و
لا المعارضة بقابل الوجود فإن حاجة الفاعل في فعله إلى كونه موجودا ضروري
ولا كذلك قابل الوجود ولأن إمكان قبوله للوجود كحصوله لما حصل اجتمع الحكم
على كونه زائدا عليها بوجهين أحدهما أن ماهيته غير معلومة لبشر ووجوده معلوما
فماهيته غير وجوده الثاني أن الوجود معنى واحد فإما أن يلزمه التجرد ووجود
الممكنات مجرد غير عارض لها هذا خلف أو يلزمه العروض للماهية فيكون موجودا
عارضا إذ لا يلزم الماهية الواحدة ولا يمكن تخلف فوجود واجب الوجود لذاته
عارض لماهيته وهو المطلوب أو لا يلزمها شيء منهما فلا يتصف بأحدهما إلا بسبب
منفصل فتجرد واجب الوجود محتاج إلى غيره هذا خلف والجواب عن الأول
أن وجوده المعلوم هو المشترك المعقول وهو مقول عليه وعلى غيره بالتشكيك
والذي هو نفس ماهيته هو وجوده الخارجي الخاص به وهو غير معلوم وعن الثاني
أن هيهنا اعتبارات ثلاثة وهو أن يلزم التجرد باعتبار ويلزمه العروض باعتبار وذلك
أنه وإن كان معنى واحدا إلا أنه لما كان مقولا على الموجودات بالتشكيك اختلف

النسبة اليها بالاولوية والاولوية جاز ان يختلف لوازمه بحسب اختلاف اعتباراته وانما
يجب اتحاد لوازمه لو كان متواطئا ولا شبهة ان الوجوب كيفية لنسبة امر الى آخر
وهي امر معقول مشترك بين الواجب بالذات والواجب بالغير بالتشكيك على نحو اشتراك الوجود
فان الوجوب في الواجب بالذات اولى واقدم من الواجب بالغير اذ ليس الوجوب
معنى خارجيا متحققا فمعنى كون الشيء واجبا في الخارج كونه بحيث اذا جرده العقل عن
ما ينسب اليه واعتبره وحده وجده واجبا للآخر اما لذاته او لغيره الخامسة
الواجب لذاته واجب من جميع جهاته اذ لو فرض امكانه من بعض الجهات لكان
في ذاته جهتا وجوب وامكان فيلزم منهما الكثرة والتركيب وقد بينا انه غير
مركب البحث التاسع في خواص الممكن لذاته الاولى الممكن لذاته تستوي نسبة
الوجود والعدم اليه خلافا لكثير من المتكلمين فانهم قالوا باولوية العدم لكونه
اسهل وقوعا حال عدمه عن الفاعل لنا لو كان احدهما اولى وارجح لكانت تلك
الاولوية اما ان لا تكفي في رجحان الطرف الاولى او تكفي فان لم تكف فلا رجحان
بالنسبة الى ذات الممكن وان كفت فان منعت النقيض فاحد الطرفين ممتنع والآخر
واجب فلم يكن الممكن ممكنا هذا خلف وان لم تمنع فلنفرض وقوعه فان وقع لا لسبب
مع كونه مرجوحا فاولى ان يقع المساوي لا لسبب وهو باطل بالضرورة او لسبب فلا
يحتاج الى الاولوية في الوقوع فلا تكون الاولوية كافية في رجحان احد الطرفين
بل لا بد معها من عدم سبب الطرف المرجوح وقد فرضت كافية هذا خلف الثانية الممكن

الممكن لما استوى طرفاه بالنسبة اليه امتنع بالضرورة ان يترجح احدهما على الآخر الا
لمرجح من خارج ذاته الثالثة علة حاجة الممكن الى المؤثر هي امكانه وعند ابي هاشم
هي الحدوث وعند ابي الحسين البصري هي المركب منهما وعند الاشعري هي الامكان
بشرط الحدوث لنا وجهان احدهما انا متى تصورنا تساوي طرفي الممكن قضى العقل
من غير حجة بحاجة الممكن في رجحان احد طرفيه على الآخر الى المرجح من غير التفات
الى امر آخر وذلك يدل على ان الامكان بواسطة التساوي كاف في اقتضاء الحاجة
الى المؤثر الثاني ان الحدوث كيفية في الوجود ومتاخرة عنه والوجود متاخر عن
الايجاد المتاخر عن الحاجة الى الايجاد المتاخرة عن علتها وعن جزء علتها وعن شرطها
فلو كان الحدوث نفس العلة او جزءها او شرطها لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وانه محال
الرابعة الممكن حال بقائه محتاج الى المؤثر لدوام علة الحاجة لا يقال فان قلت ههنا اثر
لذلك المؤثر اما ان يكون له فيه حال البقاء اثر او ليس فان كان فاما في وجوده الذي كان
وهو تحصيل الحاصل او في امر جديد فالتاثير في الامر الجديد لا في الباقي وان لم يكن
له فيه اثر البتة لم يكن محتاجا اليه قلت تاثيره في امر جديد هو البقاء وهو امر غير
الاحداث الخامسة الممكن مسبوق بوجوب على معنى انه متى تمت شرائط التاثير
فيه فلا بد وان يوجد عن فاعله وملحوق بوجوب على معنى انه حال وجوده يمتنع
عدمه والا لصح اجتماع الوجود والعدم البحث العاشر في المعدوم والمعدوم اما
ان يكون ممتنع الوجود واتفق الناس على كونه نفيا محضا او ممكن الوجود واتفق

المحققون من المتكلمين وغيرهم على انه نفي محض ايضا خلافا لابي هاشم واتباعه
من المعتزلة فانهم زعموا انه ثابت حال عدمه وفرقوا بين المعدوم والمنفي وخصصوا
المنفي بالممتنع وجعلوه في مقابلة الثابت وخصصوا المعدوم بالممكن وجعلوه قسما
من الثابت وقسيما للموجود لنا ان الثابت اما في الذهن او في الخارج او فيهما
منها والاول والثالث لا يتحقق لها الا في الذهن وليس مرادهم والثاني
بالضرورة هو الموجود احتجوا بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت والمعدوم ثابت
بيان الصغرى من وجوه الاول انا نميز بين طلوع الشمس غدا من مشرقها وبين
طلوعها من مغربها مع عدم كل من الطلوعين الثاني انا نقدر على الحركة يمنة
ويسرة ولا نقدر على الطيران الى السماء والمقدور متميز عن غيره في حال عدمه
الثالث انا نحب حصول اللذات ونكره حصول الالام فالتميز حاصل فيها
مع عدمها بيان الكبرى انا لا نعني بثبوت الذوات الا كونها متحققة في انفسها
ومن المعلوم ان تميز الذوات عن اغيارها فرع على تحققها في انفسها فالذوات
المعدومات ثابتة في حال عدمها والجواب لا نسلم ان التميز المذكور في المعدومات
حاصل في غير العقل والتميز العقلي بينها لا يقتضي ثبوتها في غير العقل ثم ما ذكره
معارض بالتميز بين الممتنعات والمركبات الخيالية كجبل من ياقوت وبحر من
زيبق مع ان ذلك التميز لا يقتضي ثبوتها في العدم عندهم القاعدة الثالثة
في حدوث العالم وفيها ركنان الركن الاول في الاصلين يبنى عليهما هذا المطلوب

الخيالية ١٢

المطلب الاول في اثبات الجوهر الفرد وفيه ابحاث البحث الاول
اعلم ان هذا اصل كبير في ابطال مذاهب الخصم يبتنى عليه كثير من قواعده فان اثبات
المادة والصورة والكم المتصل لا يمكن مع القول به وكذلك الاشكال الكروية
الا فلاك وحركاتها المستديرة وعدم جواز الخرق والالتيام عليها مبنية على نفيه
مع ان حركة الكل المستدير وحركة الزاوية يبنى اكثر العلوم الرياضية عليه ولا يتم اي
شيء منها مع القول به وبيان المذاهب في هذه المسئلة انا نقول لا شك ان
الجسم المحسوس قابل للانقسامات الممكنة فتلك الانقسامات الممكنة اما ان تكون
حاصلة فيه بالفعل او بالقوة وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية او غير
متناهية فالاول ان تكون الانقسامات فيه بالفعل متناهية الى اجزاء لا تقبل
القسمة بوجه وهو قول جمهور المتكلمين والثاني ان تكون فيه بالفعل غير متناهية
وهو قول النظام والثالث ان يكون في نفسه واحدا لكنه قابل للانقسامات
غير متناهية بمعنى ان الجسم لا ينتهي في قبول القسمة الى حد الا ويقبل القسمة وهو قول
جمهور الفلاسفة الرابع ان يكون واحدا في نفسه قابلا للانقسامات بالقوة متناهية
البحث الثاني الجسم مركب من اجزاء بالفعل لا تتجزى خلافا للفلاسفة لنا وجوه
الاول ان الحركة والزمان كل منهما مركب من اجزاء لا تتجزى فالجسم كذلك
بيان الاول ان الحاضر من الزمان يستحيل ان يكون بعض الماضي او المستقبل
والا لم يكن الحاضر حاضرا هذا خلف وح فاما ان يقبل القسمة وهو باطل لانه

[illegible]

ان قبلها مع ان طبيعة التقضي والتجدد لزم ان يكون احد جزئيه سابقا على
الاخر فالسابق ماض والاخر مستقبل هذا خلف وان لم يقبلها
وح يكون حدوثه دفعة وحدوث الان الذي يعقبه دفعة فيلزم كون الزمان
مركبا من آنات متتالية كل منها لا يقبل القسمة اصلا والا لانقسم بحسبه الآن
الذي لا ينقسم هذا خلف واما بيان الجسم كذلك فلان المقدار الذي يتحرك
عليه المتحرك من المسافة بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة في الآن الذي
لا يتجزى ان انقسم كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله فيلزم انقسام
ما لا ينقسم من الحركة هذا خلف وان لم ينقسم فهو الجوهر الفرد الثاني انا
اذا فرضنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فموضع الملاقات ان كان منقسما فهو
باطل لان ذلك الموضع من الكرة منطبق على السطح المستقيم والمنطبق
على السطح المستقيم مستقيم فذلك الموضع من الكرة مستقيم هذا خلف وان
لم يكن منقسما فاذا دحرجت تلك الكرة فالموضع الثاني من الملاقات يكون
ايضا غير منقسم لما مر وكذلك الثالث والرابع الى ان تتم دائرة تلك
الكرة فيكون تلك الكرة الدائرة مركبة من اجزاء لا تقبل القسمة الثالث
النقطة عند الخصم شيء ذو وضع لا ينقسم وهي نهاية الخط الموجود بالفعل فتكون
موجودة بالفعل محققة ان كان منقسما لزم انقسامها بانقسامه هذا خلف وان
كان غير منقسم فهو الجوهر الفرد احتج الخصم بوجوه الاول انا اذا وضعنا جزء

جزء بين جزئين فالمتوسط اما ان يحجب الطرفين عن التماس او لا يحجب فان
كان الاول فيلقى كل واحد منهما بغير ما لقي الاخر فكان منقسما وان كان
الثاني لم يكن الاوضاع والتاليف مفيدا زيادة الحجم وهو ظاهر البطلان الثاني اذا
ركبنا خطا من ثلثة اجزاء ووضعنا على طرفيه جزئين فاما ان يصح الحركة على كل
واحد من ذينك الجزئين الى الاخر او لا يصح والثاني ظاهر البطلان فتعين
الاول فلنفرض حركتهما معا وح يلزم التقاؤهما على الجزء الاوسط فيماس كل منهما
بنصفه نصف الاوسط وبنصفيهما الاخرين النصفين من الجزئين الباقيين من
الخط فيلزم قبول القسمة في الكل الثالث اذا ركبنا خطا من اربعة اجزاء و
وضعنا فوق احد طرفيه جزء او تحت الطرف الاخر جزء ثم فرضنا حركتهما معا
فلا بد وان يلتقيا على متصل الثاني والثالث وذلك يستلزم انقسام الجزئين وما
ماساه من الجزئين المتوسطين من الخط والجواب عن الاول ان الوسط
يحجب الطرفين عن التماس ويلقى كل منهما بنهايته من ذلك الجانب ونهايته
عرض فان قالوا انه [illegible] لا يلزم من تعدد الاعراض تعدد محلها سلمنا ولكن ما ذكرتموه
من قبول الانقسام بسبب العرض المذكور امر بتقدير الوهم ويحكم به كما يحكم في الاجسام
المنقسمة فان العقل اذا حكم بقسمة الجوهر الفرد كانت ملاقاة الجوهر فيما وجهات
لا يوجب تكثرها وتعددها تكثرا في ذاته ولا قسمة وهذا الكلام من محاذاة النقطة
المفروضة في المحيط دائرة النقطة مركزها فان تكثر تلك النسب لا يوجب تكثر تلك النقطة

وعن الثاني انما يمتنع صحة الحركة على الجزئين لاستلزامها المحال فان حركة
الجزء الذي لا يتجزى دفعية آنية فلو تحركا معاً لزم اجتماعهما في حيز واحد اعني
الوسط الذي لا يتسع الا لاحدهما لكن هذا اللازم محال فالملزوم مثله وانما
يصح حركتهما معاً لو جاز الانقسام عليه وهو اول المسئلة وعن الثالث انه اذا
ثبت ان حركة كل من الجزئين عن الثاني من اجزاء الخط الى الثالث وكذا
دفعية لم يكن تجاوزهما على مفصل الثاني والثالث مرجحا فيهما ولا في غيرهما قسمة
بل كانت مجاز انقسامها انما اعتباريا والحكم بتبدل الانقسام هناك حكم وهمي كما لا يخفى
وفي هذه المسئلة ادلة كثيرة من الطرفين وفيما ذكرناه كفاية ههنا البحث الثالث
الجسم مركب من اجزاء بالفعل متناهية خلافا للنظام لنا وجهان الاول لو كان ما
في الجسم اقسام بالفعل غير متناهية لما كان مقداره متناهيا لكن اللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان زيادة المقادير ونقصانها تابعان لزيادة
الاقسام الموجودة في الاجسام فاذا كانت الاقسام في جسم بالفعل غير متناهية
في جهة لضرورة المقدار كذلك واما بطلان اللازم فظاهر الثاني لو كانت
الاجزاء في الجسم بالفعل غير متناهية لاستحال قطع مقداره الا في زمان غير
متناه لانه يستحيل قطعه الا بعد قطع نصفه وقطع نصفه الا بعد قطع ربعه وهلم
جرا فاذا كان فيه اجزاء بالفعل غير متناهية استحال ان تقطع اجزائه الا في
مدة غير متناهية لكن اللازم ظاهر البطلان فالملزوم مثله ولهذا التجأ النظام

والنظام القول بالطفرة اي ان النملة مثلا التي تقطع مسافة بالطفر بعض
مقدارها الى بعض وهو قوله مع شناعته غير واقع له فان النملة لو طفرت
من الجسم بعضه فالذي قطعت بحركتها منه ان كان متناهيا كانت نسبته الى ما طفرت
نسبة متناهية العدد الى متناهي العدد اذ يمكن ان نقطع من القدر الذي
طفرته بمقدار ما قطعته الى ان يفنى الجسم فكان الكل متناهيا مع فرضه غير
متناه وان لم يكن متناهيا عاد الالزام بعينه فيه الاصل الثاني في ان
الحوادث متناهية ولها بداية خلافا للفلاسفة لنا وجوه الاول
ان مجموع الحوادث في طرف الماضي الى زماننا هذا حق ودخل في الوجود
فنقول وجود ذلك المجموع موقوف على وجود كل واحد واحد من
الحوادث والموقوف على امر حادث يجب ان يكون حادثا ينتج ان
وجود ذلك المجموع حادث اما المقدمة الاولى فلان الحوادث
اجزاء مجموعها وتحقق المجموع بدون جزئه محال واما الثانية فبينة بنفسها
الثاني انه ان كان كل واحد واحد من الحوادث يلزمه الحدوث وجب ان
يكون مجموعها كذلك لكن الملزوم حق فاللازم مثله اما الملازمة فلان
لازم الجزء لازم الكل واما حقية الملزوم فظاهرة فان قلت اللازم
لكل واحد من آحاد الحوادث هو حدوثه الخاص وسلم ان مجموعها يلزم
حدوث اجزائه انما النزاع في لزوم مطلق الحدوث قلت مطلق الحدوث

جزء من الحدوث الخاص مستلزم الحدوث الخاص مستلزم لمطلق الحدوث
فكان المجموع مستلزما لمطلق الحدوث الثالث لو كان المانع من الحوادث
غير متناه ولما وجب اليوم لتوقفه على انقضاء ما قبله من الحوادث الغير المتناهية
وامتناع انقضاء ما لا نهاية له لكن اللازم باطل فالملزوم باطل واعلم
ان الخصم تارة يقول بالازلية من الحوادث هو مجموعها وتارة يقول
هو نوعها اما المجموع فقد عرفت حدوثه واما النوع فلانه لا يقع في الوجود
ما لم يقترن به العوارض المشخصة وان كل واحد منها حادث فما توقف وجوده
على وجود الامور الحادثة كان حادثا فالنوع اذن حادث وهذا الدليل
الثاني اهم في اثبات المطلوب وان كان الاول اخفى فلنشرع لبيانهما
في بيان المطلوب الركن الثاني فيه بحثان البحث الاول في تقرير البرهان
على حدوث العالم وهو من وجوه الاول الاجسام لا تخلو عن الحوادث
المتناهية وكل ما لا يخلو عن الحوادث المتناهية فهو حادث فالاجسام حادثة
اما المقدمة الاولى فتتوقف على بيان امور اربعة الاول ان ههنا امورا
زائدة على الجسم الثاني ان تلك الامور حادثة الثالث انها متناهية
الرابع ان الجسم لا ينفك عنها اما الاول فلان الحصول في الحيز وانواعه
من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق الكائن للمتحيز ويستحيل ان تكون
نفس المتحيز او الحيز لوجهين احدهما انها تتبدل وتتعاقب على ذات المتحيز والحيز

والحيز عند حصوله فيه مرة بعد اخرى ولا شيء من المتحيز والحيز متبدل في ذاته
مع شيء منها فكانت زائدة عليه الثاني انها مشتركة في كونها عوارض للمتحيز
في الحيز وحصول المتحيز نسبة بينه وبين الحيز والنسبة متغايرة للمنتسبين اما
الثاني والثالث فلانها مستلزمة للكون في الزمان وكل واحد واحد من
اجزاء الزمان ومجموعه مستلزم للحدوث لما عرفت من وجوب تناهي الحوادث
ولازم اللازم لازم فكان الحدوث والتناهي لازمين لهذه الحوادث و
اما الرابع فلان المتحيز وجب الحصول في حيز ما فالكائن في ذلك الحصول غير مسبوق
بغيره فهو اول كون له في الوجود وذلك ان الحدوث وان كان مسبوقا
بحصول في حيز ما في ذلك الحيز وهو السكون او في غيره وهو الحركة بناء على
الجوهر الفرد فاذن المتحيز لا ينفك عن كون حادث واما الثانية فهي غنية عن
البيان البرهان الثاني لو كان شيء من الاجسام لا اول لوجوده لكان
من حيث هو كذلك اما متحركا او ساكنا والقسمان باطلان فالقول
بان شيئا منها لا اول لوجوده باطل بيان الحصر ان الجسم واجب الحصول
في حيز ما فذلك الحصول اما ان يكون اول حصوله في الحيز وذلك ينافي
عدم اولية وجوده او حصوله لا ثانيا في ذلك الحيز وهو السكون او في حيز
وهو الحركة واما بطلان القسمين فلان السكون والحركة تستلزمان ازلا
وقد علمت انه باجزائه او مجموعها حادث متناه والملزوم للحادث حادث

متناه فالحركة والسكون امران حادثان وذلك ينافي عدم اولية الجسم
وتلخيص هذا البرهان على هذا الوجه غير محتاج الى التطويل الذي ذكره الامام
فخر الدين في سائر كتبه البرهان الثالث كل العالم باجزائه موجود ممكن
وكل موجود ممكن فهو حادث فالعالم باجزائه حادث اما المقدمة الاولى
فلان مرادنا من العالم هو كل موجود سوى واجب الوجود لذاته وسنبين
ان الواجب لذاته ليس الا الواحد وح يتبين ان كل ما عداه من الموجودات
فهو ممكن لذاته اذ العقل يقول ان كل موجود فاما ان يكون من حيث
ماهيته غير قابل للعدم وهو الواجب لذاته او قابلا له وهو الممكن لذاته
ولا واسطة واما الثانية فلانا بينا ان كل ممكن مفتقر في رجحان احد طرفيه
على الآخر الى مؤثر فنقول افادة المؤثر لوجود الاثر اما ان يحصل حال
وجود الاثر او حال عدمه فان حصلت حال الوجود فاما حال البقاء
او حال الحدوث والاول باطل لانه تحصيل للحاصل فتعين ان يفيده الوجود
حال العدم او حال الحدوث وعلى التقديرين فالاثر حادث فاذن كل
موجود ممكن فهو حادث وهو المطلوب البحث الثاني في شبه الخصم وحلها
الشبهة الاولى وهي العمدة الكبرى لهم قالوا الكل ما لا بد منه في مؤثرية
الله في وجود العالم اما ان يكون حاصلا في الازل او لا يكون فان
كان حاصلا في الازل لزم ان لا يتخلف العالم عن الله اذ لو تخلف لكان

لكان وجوده بعد ذلك اما ان يكون لامر متجدد فلم يكن تمام ما به التأثير
حاصلا في الازل وقد فرض كذلك هذا خلف وان كان لا لامر لزم
الترجيح بلا مرجح وهو محال هذا اذا لم يكن كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلا
في الازل ثم حصل بعد ذلك فحصوله ان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وهو
محال او لامر فيكون الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل او الدور وهما محالان
الشبهة الثانية ان مؤثرية الله تعالى في وجود العالم امر مغاير لهما لان
تعقل كل منهما مع الجهل بكون الله مؤثرا في العالم ولانها نسبة بينهما والنسبة
مغايرة للمنتسبين ثم ليست عبارة عن امر سلبي ونقيض السلبي ثبوتي فكانت
المؤثرية امرا ثبوتيا زائدا على ذات المؤثر فاما ان يكون محدثا فيفتقر الى
مؤثرية اخرى والكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وهو محال او
قديما مع انها نسبة اضافية تستدعي ثبوت طرفيها فيلزم من قدمها قدم العالم
وهو المطلوب الشبهة الثالثة كل محدث فلا بد ان يكون عدمه قبل وجوده ولا
يجوز ان تكون تلك القبلية نفس العدم لان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل
بعدا فاذن هي مفهوم زائد على العدم وحاصل بعد ان لم يكن قبله قبل والكلام
فيه كالكلام في الاول فهناك قبليات لا اول لها يلحق موصوفها لذاته
وذلك هو الزمان فاذن الزمان لا اول له وهو من لواحق الحركة
التي هي من لواحق الجسم فثبت قدم الحركة والجسم الشبهة الرابعة قالوا

الأزلي وحينئذ فلم يكن الله تعالى موجوداً في الأزل لكان تاركاً للجود
والإحسان مدة غير متناهية وذلك غير جائز الشبهة الخامسة قالوا الحق ما
حدث فوجوده مسبوق بإمكان وجوده وليس إمكان وجوده عبارة
عن كونه مقدوراً عليه لأن تعقل كونه مقدوراً عليه بإمكانه في نفسه والتعقل
غير المعلول فهذا إذن أمر آخر وليس هو معنى معدوماً إذ لا فرق في العقل
بين قولنا لا إمكان له أو إمكانه لا فهذا إذن أمر موجود فيستدعي محلاً
موجوداً سابقاً على الحادث وذلك مرادنا بالهيولى ومحال أن يكون
حادثاً وإلا لافتقرت إلى مادة أخرى بالبيان المذكور ويلزم التسلسل
فإذن هي قديمة وقد ثبت في أصول الحكمة أن الصورة الجسمية لا تنفك
عنها ومنها يكون وجود الجسم فيلزم قدم الجسم والجواب عن الأولى
أنا نختار القسم الثاني وهو أن تمام ما به التأثير لم يكن حاصلاً في الأزل
قوله حدوث ذلك المرجح يستدعي مرجحاً آخر ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم
لزوم التسلسل ولم لا يجوز أن يكون ذلك المرجح هو مصلحة وحكمة خفية
يعلم الله تعالى لاشتمال الوقت المعين وجد فيه العالم عليها لذاته
وتلك المصلحة وإن كانت حادثة إلا أن حدوثها كان موقوفاً على
حدوث حاملها وهو الوقت المشتمل عليها وتابعاً له والوقت وإن
كان حادثاً إلا أن مرجح وجوده هو علة غائية المشتملة عليها أعني المصلحة

المصلحة مرجح ينقطع المطالبة في المرجحات فينقطع التسلسل فإن قلت
المطالبة بعيد فإنه لأن أجزاء الزمان متساوية في تمام الماهية فلا تختلف
لوازمها وقع فاختصاص تلك المصلحة بذلك الوقت دون سائر الأوقات
إن كان لا لأمر لزم الترجيح بلا مرجح أو لأمر فيعود التسلسل سلمنا أن
التسلسل غير لازم لكن يلزم الدور كما قررتم وذلك لأنكم جعلتم المرجح
لوجود المصلحة هو الوقت والمرجح لوجود الوقت هو المصلحة وهو دور
سلمناه لكن مع العلم باشتمال ذلك الوقت على تلك المصلحة وحضور
المصلحة إما أن يكون الترك ممكناً فلا يكون الداعي كافياً في الترجيح بل
يفتقر إلى أمر آخر فيلزم التسلسل أو لا يكون ممكناً فيكون المؤثر موجباً
لا مختاراً قلت الجواب عن الأول أنه ليس قبل وجود ذلك الوقت
أوقات أخرى ولا حال وجوده حتى يطلب فيها الترجيح في اختصاص تلك
المصلحة وإنما ذلك حكم الوهم وحكم الوهم في أمثال ذلك غير مقبول لأن
طلب الترجيح والتخصيص في النفي المحض غير معقول بل يبتدي وجود زمان
أزلي مع وجود العالم مشتمل على تلك المصلحة لذاته وعن الثاني أن
الدور إنما يلزم إذا اتحدت جهتا الترجيح وههنا ليس كذلك فإن الوقت
يرجح حدوث المصلحة من جهة ما هو قابل حامل لها وهي مرجحة حدوثه من
جهة ما هي علة غائية له وعند اختلاف الاعتبارين لا يلزم الدور فإن

هي ممنوعة لا نسلم ان الامكان صفة وجودية والفرق بين عدم الامكان
وكون الامكان معنى عدميا ظاهر سلمناه لكن معارض بما انه لو كان ثابتا
لاستلزم وجود الهيولى المستلزم لنفي الجوهر الفرد لكن الجوهر الفرد كما بيناه
فالقول بالهيولى باطل فلا نقول بكون الامكان امرا وجوديا باطل
وبالله التوفيق القاعدة الرابعة في اثبات العلم بالصانع وصفاته وفيها
اركان الركن الاول في اثبات العلم بوجوده انه اما ان يستدل على ذلك
بالامكان او بالحدوث فهنا طريقان الطريق الاول الاستدلال بالامكان
وتقريره ان صانع العالم ان كان واجبا لذاته فهو المطلوب وان كان
ممكنا لذاته افتقر الى مؤثر فمؤثره اما نفسه فهو باطل لوجوب تقدم المؤثر
باعتباره على اثره بالضرورة وامتناع تقديم الشيء بوجه ما على نفسه
او غيره فاما على سبيل الدور وهو باطل لوجوب تقدم كل منهما على اثره
فيلزم تقدمه على نفسه او على سبيل التسلسل وهو ايضا باطل لان مجموع
تلك الامور الممكنة ممكن لافتقاره الى كل واحد من اجزائه الممكنة
فيفتقر اذن الى مؤثر فمؤثره التام اما نفسه او امر داخل فيه او امر خارج
عنه او ما تركب عن الاخيرين والاول لا مدخل له في التأثير فيه لوجوب
تقدم العلة او جزئها بوجه ما على المعلول وامتناع تقدم الشيء على نفسه
والثاني باطل لان المؤثر التام في المجموع لا بد ان يكون مؤثرا في كل واحد

واحد من آحاده والا لكان مؤثرا تاما في بعضها فقط فلا يكون مؤثرا
تاما في المجموع وقد فرض كذلك هذا خلف او لا في شيء منها فلا يكون له فيه تأثير
اصلا واذا كان كذلك فلو كان المؤثر في المجموع امرا داخلا فيه لزم
ان يكون ذلك المؤثر علة لنفسه وهو باطل لما مر والثالث والرابع يستلزمان
المطلوب لان الخارج عن كل الممكنات سواء كان تمام المؤثر فيها او مجموعها
او جزء المؤثر لا يكون الا واجب الوجود لذاته فهذا هو التقرير التام لهذا
الطريق والله اعلم ان هذه الحجة مع تلخيصها لها لا تتم وذلك انا لا نسلم ان العلة
للمركب لا بد ان يكون علة اولا لاجزائه اما العلة الناقصة فظاهر انها لا تستلزم
المركب فضلا عن ان تكون علة لاجزائه واما العلة التامة له فلا نسلم انها
علة تامة لاجزائه قوله لانها ان لم تكن مؤثرة في جميع اجزائه بل في بعضها
لا يكون مؤثرا تاما في المجموع قلنا لا نسلم فان ذلك مبني على كون المؤثر
مؤثرا تاما في المجموع مؤثرا تاما في كل واحد من اجزائه وهو اول المسألة
سلمناه ولكن قوله اذا لم يكن مؤثرا في شيء من اجزاء المجموع لا يكون فيه
تأثير اصلا قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان المجموع عبارة عن
كل واحد من آحاده وهو ظاهر الفساد بل نقول من رأس لا يجوز ان
تكون العلة التامة للمجموع علة تامة لشيء من اجزائه وذلك ان العلة
التامة للشيء هي جملة الامور التي يتوقف عليها تحقق ذلك الشيء ومن جملته

ما يتوقف عليه الشيء كل واحد واحد من اجزائه وكان تحقق علته التامة
موقوفا على تحقق كل واحد واحد من اجزائه ولا شيء من علل اجزائه
يتوقف على كل واحد من اجزائه والا لتوقف على معلولها الذي
هو احد اجزائه لكنه يتوقف عليها فيلزم الدور فقد ظهر بهذا التقرير
فساد هذه المقدمة وهي ان علة المركب لا بد وان يكون علة اولا
لاجزائه مع كونها مشهورة بين جمهور العلماء والبرهان المذكور مما
فيه ما خطر للضعيف مؤلف هذا المختصر والمعتمد في هذه المسئلة ما رتبه
ايضا من هذا البرهان فقال لو لم يكن في الوجود موجود واجب الوجود
لذاته تنتهي به سلسلة الممكنات الموجودة لكانت الموجودات باحادها و
مجموعها ممكنة لكن التالي باطل فالمقدم كذلك اما الملازمة فظاهرة و
اما بطلان التالي فلانه لو كان كذلك لكان لمجموعها علة تامة وكل علة
تامة يجب ان يعتبر في تحققها جميع الامور المعتبرة في تحقق هوية معلولها
على ما سبق بيانه فوجب ايضا ان يكون جميع الامور المعتبرة في تحقق هوية
مجموع الممكنات الموجودة اجزاء من علته التامة او شروطا في وجودها
لكن تلك العلة ممكنة لتركبها وموجودة لانها علة تامة موجودة شانها
كذلك لكن ذلك محال لان تلك العلة لما كانت ممكنة لكانت من جملة احاد
الممكنات فكانت معتبرة في تحقق معلولها اعني العلة التامة لمجموع الممكنات وقد

وقد بينا ان كل واحد من اجزاء المعلول معتبر في تحقق علته التامة
فيلزم ان تكون تلك العلة التامة معتبرة في تحقق نفسها لكونها جزء من
معلولها فيكون اما جزءا لنفسها او شرطا لنفسها وانه محال واعترض الامام
نجم الدين القزويني ادام الله سعادته على هذا البرهان فقال اما طريق
الجدل فنقول لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الواجب لذاته موجودا والا
لكان المجموع الحاصل منه ومن جميع الممكنات ممكنا لافتقاره الى اجزائه
فله علة تامة موجودة مركبة الى آخر ما ذكرتم واما من طريق الحل فنقول
لا نسلم ان كل جزء من اجزاء المعلول جزء من علته التامة وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن ذلك الجزء هو الجزء الذي انما صارت العلة علة تامة
للمعلول لكونها علة تامة لذلك الجزء فقط واما اذا كان ذلك الجزء
الذي شانه ذلك فلا واذا جاز ذلك فيجوز ان تكون العلة التامة
لمجموع الممكنات علة للهيئة الاجتماعية فقط التي هي الجزء الصوري فتلك
الهيئة تكون متاخرة عن تحقق العلة التامة للمجموع تاخر المعلول عن علته
التامة ويستحيل ان يكون جزءا منها والا لتقدمت عليها وتاخرت عنها معا
وانه محال بالضرورة اجاب محقق البرهان عن المعارضة بانا لا نسلم الملازمة
فان حاصل ما ذكرتم من المقدمة انه لو كان واجب الوجود موجودا لكان
المجموع الحاصل منه ومن غيره ممكنا ومعلوم انه ليس كذلك لان المجموع

الملزوم له يلزم من وجود واجب الوجود والا لزم من وجود الجزء وجود
الكل او كان واجب الوجود ممكنا وكلاهما محال وذلك بخلاف ما ذكرناه
من المقدمة في البرهان فان حاصلها يعود الى استلزام عدم واجب الوجود لكون
الموجودات بأسرها ممكنة وهو ضروري فظهر الفرق وعن المدعى ثانيا
نقول قوله لا نسلم ان كل جزء من اجزاء المعلول جزء من علته التامة قلنا قد
دللنا عليه قوله وانما يلزم ذلك لو اخذه قلنا هذا مبني على ان العلة التامة
لوجود المركب يجوز ان يكون نفسها علة تامة لوجود جزء من اجزائه وقد بينا
على انه لا يجوز ذلك يعني انما تصير العلة علة تامة له اذا كانت علة تامة
لبعض اجزائه من حيث هي علة تامة لوجوده كما بينا وبالله التوفيق واعلم ان
هذا الامام لما وقف على هذين الجوابين اعترف بصحتهما وسقوط الاعتراض
على البرهان المذكور الطريق الثاني الاستدلال بحدوث الذوات وتقريره
ان العالم محدث وكل محدث فله محدث اما المقدمة الاولى فقد تقدم
بيانها واما الثانية فلان كل محدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر بيان الاولى
ان المحدث هو الذي وجد بعد العدم فكانت ماهيته قابلة للوجود والعدم
وهو المراد بالممكن واما الثانية فقد سبق تقريرها واما بيان ان ذلك المؤثر
المحدث يجب ان يكون واجب الوجود لذاته فيعود الى الطريق الاول و
زعم بعض المتكلمين ان المقدمة الثانية من هذا الدليل وهي قولنا كل محدث

محدث مفتقر الى المؤثر بديهية من غير نظر الى كون المحدث ممكنا وهو
لانه بناء منهم على كون الحدوث هو العلة المحوجة الى المؤثر وقد سبق
منها بيان ان الحدوث لا يصلح ان يكون علة مستقلة ولا جزءا منها ولا
شرطا لها فاذن انما تكون بديهية باعتبار الامكان لا الحدوث وبالله
التوفيق الركن الثاني في الصفات السلبية وفيها مباحث المبحث الاول في
انه تعالى مخالف لسائر الماهيات لنفس ذاته المخصوصة خلافا لابي هاشم و
اتباعه فانه يزعم ان الذوات كلها متساوية في الذاتية وانما تخالف باحوال
هي مخالفة لنا وجهان الاول ان ماهيته تعالى نفس وجوده ولا شيء من ماهيات
الممكنات كذلك فماهيته تعالى غير مشاركة لشيء من ماهيات الممكنات
كذلك في حقيقتها ومقدمة هذا الدليل قد سبق تقريرها الثاني لو كانت
ماهيته مساوية لشيء من ماهيات الممكنات لكان اختصاصها بما لاجله صار
مؤثرا في وجود العالم ان كان لامر فاما لذاته او للازمها فيلزم اشتراك
سائر الماهيات في الصفات الذاتية لوجوب اشتراك المتماثلات في الذات في
جميع مقتضياتها ضرورة واما لغيره فيكون واجب الوجود محتاجا في تحقق صفاته
الذاتية الى غير خارجي عنه وكان في صفاته ممكنا معلولا للغير هذا خلف وان
كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال البحث الثاني في كونه تعالى ليس بمتحيز
ويدل عليه وجوه الاول لو كان متحيزا لم ينفك عن الاكوان الحادثة فيلزم

كونه محدثاً على ما مر وكل محدث ممكن فالواجب ممكن هذا خلف الثاني لو كان
متحيزاً لكان مفتقراً الى الحيز واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة
فلأن المتحيز يستحق للاشارة الحسية فانه هنا او هناك فكان متميزاً بالحاجة
الى الجهة والحيز ضرورة واما بطلان اللازم فلأنه لو كان كذلك لكان
قيامه في الوجود مفتقراً على وجود الحيز الممكن الحادث والموقوف على وجود
الممكن ممكن بذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف الثالث لو كان
جسماً لكان مركباً واللازم باطل فالملزوم مثله واما الملازمة فظاهرة واما بطلان
اللازم فلأنه لو كان مركباً لكان ممكناً على ما مر في خواص الواجب لذاته هذا خلف
الرابع لو كان جسماً لكان مركباً واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة
اما بطلان اللازم فلأنه لو كان مركباً لكان ممكناً ولكان مساوياً لسائر الاجسام
في الحقيقة وح فاختصاصه من بينها بصفات الالهية ان كان لذاته او لشيء من
لوازمها وجب ان يكون كل جسم موصوفاً بها وهو محال وان كان الاختصاص خارجاً
عن ذاته عارضاً لها لكان مفتقراً في تحقق صفاته الى غيره خارجي فكان ممكناً
بالذات على ما مر هذا خلف المبحث الثالث في كونه تعالى ليس بجوهر لان الجوهر
في عرف المتكلمين بالاشتراك اللفظي على معان احدها حقيقة الشيء وذاته ثانيها
الموجود الغني عن المحل ثالثها الشيء الذي اذا وجد في الاعيان كان لا
في موضوع الرابع المقابل للفقه الخاص ما يكون مورداً للصفات الحقيقية

والجوهر بالمعنى الاول والثاني صادق عليه تعالى اذ له حقيقة غنية في
الوجود عن المحل وغير صادق عليه بالمعنى الثالث اذ وجوده نفس حقيقته لا غيرها
ولا بالمعنى الرابع والخامس لما سنبين انه ليس له حقيقة تزيد على ذاته فيقبلها
ذاته ولكن الجوهر موضوعة لها ممكن لما كانت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد
اذن من الشارع في اطلاق هذا اللفظ عليه لم يكن اطلاقه في حقه مطلقاً
اما بالاعتبارين الاولين فمن جهة اللفظ فقط واما بالاعتبارات الباقية
فمن جهة اللفظ والمعنى معاً المبحث الرابع في انه تعالى ليس في مكان ولا
جهة ولا حيز خلافاً للكرامية فانهم اتفقوا على انه تعالى في جهة ثم زعمت
الهيصمية انه فوق العرش في جهة لا نهاية لها وبينه وبين العرش بعد
غير متناه وزعمت العابدية ان بينهما بعداً متناهياً وقال بعض الهيصمية
انه على العرش كما ذهب اليه سائر المجسمة لنا وجوه الاول انه لو كان
في مكان لم يخل عن الاكوان الحادثة واللازم باطل والملزوم مثله كذلك
اما الملازمة فلأن كونه في المكان ان كان اول كون له فهو كون
الحدوث او كوناً ثانياً اما في ذلك المكان وهو السكون او في غيره
وهو الحركة وعلى التقديرات فهي حادثة واما حدوث الاكوان بجميع انواعها لما مر
واما بطلان اللازم فانه لو لم يخل عن الاكوان الحادثة لكان حادثاً
على ما مر ايضاً وكل حادث ممكن فالواجب ممكن هذا خلف الثاني لو كان

في مكان او جهة او حيز لاستحالة قيامه في الوجود بدونه واللازم باطل
فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان كل ما كان في الحيز او المكان فانه لا
ينفك عن مقدار وشكل وكل ما كان كذلك استحال استغنائه في الوجود
عن الحيز والمكان والمقدمتان جليتان بيان بطلان اللازم انه لو كان
كذلك لكان قيامه في الوجود موقوفا على وجود الغير لكان مفتقرا في وجوده
الى الغير هذا خلف الثاني انه قد ثبت في علم الهيئة والجغرافي ان السموات
والارض كروية واذا كانت كذلك كانت الجهة التي فوق راس من كان في
بلدة المشرق بعينها اسفل لمن كان في بلدة المغرب وبالعكس فلو كان سبحانه
في جهة فوق لكان كونه فوقا لقوم مستلزما لكونه اسفل لقوم آخرين وذلك
مما يأباه الخصم وينكره احتج الخصم بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو انهم
قالوا لابد وان يكون في حيز وجهة وكل حيز وجهة له فهي جهة فوق اما المقدمة
الاولى فلانه تعالى موجود وكل موجود فاما ان يكون ساريا في غيره
كالعرض في الجوهر او مباينا له بالجهة والعلم بهذا الحصر ضروري فالباري
تعالى اما سار في غيره كالعرض في الجوهر او مباين للغيره بالجهة والاول
ظاهر البطلان فتعين الثاني فكان في جهة واما الثانية فلوجهين احدهما
ان جهة فوق اشرف الجهات والباري تعالى اشرف الموجودات فتخص به
لمناسبة الشرافة الثاني هو ان الخلق بمجرد طباعهم وعقولهم السليمة يرفعون ايديهم

الى جهة

ايديهم الى جهة فوق عند الدعاء والتضرع وذلك يدل على انهم قد
فطرتهم بان معبودهم في جهة فوق واما المنقول فهو الآيات المشعرة بثبوت
الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله وهو القاهر فوق عباده
وقوله يخافون ربهم من فوقهم والجواب اما عن الاول فلانا لا نسلم الحصر في قوله
كل موجود فاما ان يكون ساريا في غيره كالعرض في الجوهر او مباينا له بالجهة
وظاهر ان ههنا قسما ثالثا في العقل وهو ما لا يكون ساريا في غيره ولا مباينا
له بالجهة فلم لا يجوز ان يكون الباري تعالى من هذا القسم ودعوى الضرورية
في الحصر فيما هنا تقابل بمثله في عدم الحصر فيها وقوله في المقدمة الثانية
اشرف الجهات جهة فوق ساقط من وجهين احدهما ان هذه مقدمة
خطابية لا تكفي في اثبات المطالب اليقينية الثاني انا قد بينا ان فوقية الجهة
اضافية فانها وان كانت فوقا لبعض فهي تحت بالنسبة الى البعض الآخر
فلا تكون مستلزمة لشرف المطلق واما الاستدلال برفع الايدي في
الدعاء فانه لو دل على كون المعبود في جهة فوق فيدل ان وضع الجبهة على
الارض على كونه في جهة تحت واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة
ظاهرة واما الجواب عن الظواهر النقلية فهو ان العقل والنقل اذا تعارضا
فاما ان نعمل بهما معا وهو جمع بين النقيضين او نتركهما معا وهو رفع
النقيضين او نرجح النقل على العقل وهو باطل لان النقل فرع العقل فلو

كذبنا العقل بتصحيح النقل لزم تكذيب العقل والنقل معاً فتعين ترجيح
العقل على النقل ثم تاويل النقل او تفويض علمه الى الله تعالى اذا
عرفت ذلك فنقول الدليل العقلي قد دل على امتناع التجسيم والجهة
على الله تعالى والظواهر النقلية المذكورة ونحوها مشعرة بثبوتهما له فيجب تاويلها
او تفويضها ومن اراد الاستقصاء في تاويلها وتفصيلها فعليه بكتاب تاسيس
التقديس للامام فخر الدين الرازي المبحث الخامس في انه تعالى لا يحل في
شيء خلافاً للنصارى وبعض المتصوفة لنا ان المعقول من الحلول قيام
موجود بموجود على سبيل التبعية بحيث لا يتعين اشارة الا تبعاً لتعيين محله
فان اريد بحلوله تعالى في غيره هذا المعنى فهو باطل لان وجوب الوجود ينافي
تبعيته لما هو غيره لكان مفتقراً الى ذلك الغير وكان ممكناً هذا خلف وان اريد
به معنى آخر فلا بد من بيانه لينظر هل يصح اثباته له تعالى ام لا المبحث السادس
في انه تعالى لا يتحد بغيره خلافا للنصارى وبعض الحكماء [illegible] وبعض المتصوفة
لنا ان المراد من الاتحاد ان كان هو صيرورة الشيئين شيئاً واحداً
كما هو المفهوم من لفظه فهو باطل لان المتحدين ان بقيا بوجودين فلا
اتحاد وان عدما معاً فالموجود غيرهما فلا اتحاد ايضا وان عدم احدهما
دون الاخر فلا اتحاد اذ المعدوم لا يتحد بالموجود وان كان المراد
معنى آخر فلا بد من افادة تصوره لينظر فيه المبحث السابع لا يجوز قيام

الحوادث بذاته تعالى خلافاً للكرامية لنا لو حل في ذاته شيء من
الحوادث لانفعلت ذاته عن ذلك الشيء واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلان حلول الشيء في الشيء مشروط بقبوله له والقابل قبوله
المستلزم للانفعال له وتاثره عنه واما بطلان اللازم فلان الانفعال
مستلزم للتغير المستلزم للامكان فلو انفعلت ذاته عن شيء لكان ممكناً هذا خلف
المبحث الثامن في امتناع الالم واللذة على الله تعالى اتفق المسلمون على عدم
اطلاق هذين اللفظين عليه تعالى اما اولاً فلامتناع معناهما عليه اذ لو كان
المرجع عندهم بالالم الى ما هو ادراك حاصل عن تغير المزاج الى المنافر و
باللذة الى ما هو ادراك حاصل عن تغير المزاج الى الملائم سواء كان
الادراكان مختلفين عن التعريف كما عليه بعض المتكلمين او انهما عبارتان
عن ادراك متعلق بالشهوة كما عليه جمهور المعتزلة ولو كان الباري تعالى
منزهاً عن المزاج فهو منزه عن توابعه وعوارضه واما ثانياً فلعدم الاذن
الشرعي في اطلاق احد هذين اللفظين عليه واما الفلاسفة فانهم لما فسروا
الالم بانه ادراك المنافي وما لم يكن منافياً لم يصدق ادراك المنافي عليه
فلم يصدق عليه الالم ولما فسروا اللذة بانها ادراك الملائم اطلقوا عليه لفظ
اللذة وعنوا بها علمه بكمال ذاته فلا نزاع معهم الا في المعنى اذ لكل احد
ان يفسر لفظه بما شاء لكنا ننازع في اطلاق هذا اللفظ عليه لعدم الاذن

الشرعي البحث التاسع حقيقة الله تعالى غير معلومة لغيره بالكنه عند جمهور
المعتزلة والاشعرية لنا انها غير معلومة بالبديهة وهو بديهي وبالنظر
لان تعريف الشيء اما ان يكون بنفسه وهو باطل قطعا كما علمت او بما يكون
داخلا فيه او بما يكون خارجا عنه او بما يتركب عنهما والاول والثالث في
حق الواجب تعالى محال اذ لا جزء له والثاني هو التعريف بالرسم او بالكرام
انما حق وقد علمت ان التعريف بالرسم او الصفة انما يفيد التصور بامر له
ذلك الرسم او تلك الصفة واما حقيقة ذلك الشيء فما لا يفيده الرسم
او الصفة فاذن شيء من اسماء الله تعالى وصفاته التي نعبر بها عنه ما
لا يوجب تصور حقيقته بالكنه احتج الخصم بان حقيقة الله تعالى عين وجوده
ووجوده معلوم فحقيقته معلومة والمقدمتان قد سبق بيانهما والجواب ان
الاوسط في هذه الحجة غير متحد في المقدمتين فان وجوده الذي هو عين
حقيقته هو وجوده الخارجي الخاص ووجوده المعلوم هو المحمول عليه وعلى غيره
بالتشكيك كما سبق بيانه وفي هذا تم الحجة البحث العاشر انه تعالى ليس مرئيا
بحاسة البصر خلافا للاشعرية لنا المعقول والمنقول اما المعقول فمن وجهين
احدهما ان المراد بلفظ الرؤية اما حقيقتها اعني الادراك بحس البصر وهو
غير صادق عليه تعالى لان ذلك الادراك مستلزم لاثبات الجهة له تعالى
بالضرورة سواء كان بحصول الشبح في العين المبصر بالانطباع او بخروج خارج

خارج منها يتصل بسطح المرئي كما يقال من خروج الشعاع او غيرهما وجه آخر
ان امكن لكن اثبات الجهة له تعالى محال فالقول برؤيته بهذا الحقيقة محال
واما مجازها كما يقال انه الكشف التام للعقل ونحوه مما لا يكون بتوسط الة
حس البصر فذلك غير محل النزاع الثاني ان الباري تعالى ليس بمقابل للرائي
ولا في حكم المقابلة وكل مرئي بحس البصر فانه يجب ان يكون مقابلا للرائي
او في حكم المقابل ينتج ان الباري تعالى ليس بمرئي بحس البصر اما المقدمة الاولى
فلان المقابلة او ما في حكمها كالوجه في المرآة ونحوها انما يتحقق من الجسم وما

تقع ١٢

الجسم او ما يقوم به وقد علمت تنزهه تعالى عن الجسمية والجهة ولوازمهما واما
الثانية فضرورية واما المنقول فمن وجهين احدهما قوله تعالى لا تدركه الابصار
وجه الاستدلال ان سلب الادراك البصري من صفات الجلال والتنزيه
له تعالى وكل ما كان سلبه من صفات الجلال والتنزيه له كان ثبوته نقصا
في وقت ما نقصا في حق الله تعالى ينتج ان ثبوت الادراك البصري نقص في
حق الله تعالى اما الصغرى فلان هذا مقتضى الاية لتمدح بسلب الادراك
البصري عنه تعالى في معرض المدح واما الكبرى فبينة بنفسها وفي تبيين ان
الحقيقة سالبة كلية الثاني قوله تعالى لموسى لن تراني وجه الاستدلال
ان كلمة لن يفيد نفي الابد باجماع اهل اللغة فلو كان الله تعالى ممكن الرؤية
بحاسة البصر لكان [illegible] اولى انا برؤيته لكن موسى لا يراه

فنيره كذلك لعدم الفرق فليس تعالى مرئيا بحسب البصر لا يقال ان كلمة لن
لا تفيد التأبيد بدليل قوله تعالى في حق اهل الكتاب ولن يتمنوه ابدا بما
قدمت ايديهم مع انقطاع ذلك عنهم في النار يا مالك ليقض علينا ربك
لانا نقول انه مجاز بدليل سبق الذهن عند اطلاق هذه اللفظة الى التأبيد
دون عدمه والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه خير من الاشتراك
كما علم ذلك في اصول الفقه اما الخصم فربما فسر مراده بالرؤية اولا ثم
استدل على ثبوتها في حقه تعالى ثانيا اما الاول فقال فخر الدين الرازي مرادنا
بانه تعالى يصح ان يرى انه يصح ان يحصل لنا حالة من الانكشاف تكون نسبتها
الى ذاته تعالى نسبة الابصار والرؤية الى هذه المرئيات ام لا ثم نبه على
ذلك بحالة فقال انا اذا علمنا شيئا ثم رأيناه فانا ندرك تفرقة بين
الحالتين فالحالة الثانية حالة مفيدة مفرقة غير عائدة الى ارتسام الشبح في العين
ولا الى خروج الشعاع بل هي عائدة الى حالة اخرى نحن نسميها بالرؤية و
ندعي تعلقها بذات الله تعالى واما الثاني فقد احتجوا بالمعقول والمنقول اما المعقول
فهو ان الجوهر والعرض اشتركا في صحة الرؤية ولا بد لذلك الحكم من علة مشتركة
ولا مشترك بينهما الا الوجود والحدوث لكن الحدوث لا يصلح للعلية لانه عبارة
عن وجود حاصل بعد عدم سابق والعدم يمتنع ان يكون علة او جزءا من العلة فتعين
الوجود والباري تعالى موجود فوجب ان يصح رؤيته واما المنقول فمن وجوه الاول

الاول قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك وجه الاستدلال
ان كانت الرؤية ممتنعة عليه تعالى لما سألها موسى لكنه سألها وقد تقرر في
الاصول انه لو سألها مع تقدير كونها ممتنعة على الله لكان بعض جهلة المعتزلة
اعلم من موسى بما يجوز على الله وما لا يجوز وهو ظاهر البطلان واما انه سألها
فلانه سأل النظر اليه وليس المراد من النظر ههنا تقليب الحدقة لان ذلك
انما يكون في الجهة فلو سأله موسى لكان قد اثبت الجهة تعالى عن ذلك
فكان المراد فوجب حمله على الرؤية اطلاقا لاسم السبب على المسبب الثاني
قوله تعالى انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال
انه علق الرؤية على امر ممكن وكل معلق على امر ممكن فهو ممكن فالرؤية ممكنة
بيان الاول انه علقها على استقرار الجبل وهو امر ممكن واما الثانية فظاهرة
الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاستدلال انه
النظر اما ان يحمل على حقيقته وهو تقليب الحدقة الباصرة نحو المرئي او على مجازه
وهو اما الانتظار او الرؤية والاول باطل لان ذلك انما يصح في حق ذي الجهة
والله تعالى منزه عنها والثاني ايضا باطل لان النظر هنا مقرون بحرف الى
وبالوجوه لان الانتظار يكون سببا للغم والاية مسوقة لبيان النعمة وذلك
مانع من حمله على الانتظار فتعين حمله على الرؤية اطلاقا لاسم السبب على المسبب
والجواب اما عن تفسيرهم فنقول ان سلمنا ان الحالة المفيدة المفرقة غير الاولى

او لا بد من خروج الشعاع لكن لم لا يجوز ان يكون عبارة عما يحصل للنفس من زيادة
اليقين بما يعلم الآن ودل على ذلك ان العلم متزايد بالتشكيك لكن ذلك مشروط
بالانطباع او باتصال الشعاع بسطح المرئي المتنفس في حق من تعالى وحيث يقولون
لا نسلم ان صحة الرؤية مستندة الى علة مشتركة ولم لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلل
مختلفة في سمته لكن لم قلتم انه لا مشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث
او الوجود ثم انا نمنع بذكر مشترك آخر وهو الامكان وهو وان كان
امرا اعتباريا الا ان صحة الرؤية ايضا اعتبارية وتعليل بعض الاعتبارات
ببعضها جائز سلمناه لكن لم قلتم ان الحدوث لا يصلح للعلية قوله لان العدم
لا يكون جزء العلة قلنا ليس جزء مفهوم الحدوث هو العدم بل كون الوجود
مسبوقا به وهو امر اعتباري فلا يمتنع ان يكون جزء من علة صحة الرؤية
سلمناه لكن لم قلتم ان كان الوجود في الجوهر والعرض علة لصحة الرؤية يجب
في الباري كذلك وبيانه ان وجود الباري نفس حقيقته ووجود الممكنات
زائد عليها ما بيانها كما حلت هذه المختلفات لا يجب اشتراكها في الآثار
وعن منقولهم اما عن الاول فلا نسلم ان موسى ع سأل الرؤية لنفسه ولم لا يجوز
ان يكون سؤاله لاجل قومه حيث قالوا ارنا الله جهرة لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة وغاية ما يلزم الاحتمال ما روي انهم لما سألوا الرؤية
اخبرهم بان الله لا يرى فلم يقبلوا فاجابهم وسأل ليتم عذره عندهم فان قلت

فلت فيه تشهد الا انه ومطابقة الجواب منه ما تشهد ان السؤال
كان لنفسه لتحقق حكمة الاضافة وتعين الاعتبار ما روي انه لما اجابهم
الى سؤال الرؤية قالوا لو اتسقمه ينظر بل لنفسك تكون اقرب الى الاجابة فاذا رأيته
رايناه نحن الثاني نقول هذا الى نفسه لغرض انه اذا امتنع امر من الاجابة
كون ذلك جسما مادة السؤال للرؤية وعن الثاني لا نسلم انه علق الرؤية
على امر ممكن قوله علقها على استقرار الجبل وهو ممكن قلنا متى هو ممكن حال
النظر الى ذاته او حال النظر اليه وتجلي الرب له الاول مسلم لكن لا نسلم
ان الرؤية معلقة عليه بذلك الاعتبار والثاني لا نسلم انه الجبل في تلك
الحال متحرك او ساكن اذا كان متحركا والاستقرار في حال الحركة ممتنع لامتناع
اجتماع الحركة والسكون فكانت الرؤية معلقة على امر ممتنع فكانت ممتنعة
وعن الثالث لم لا يجوز ان يكون المراد بالنظر الى حقيقة ويكون الى لا [illegible]
جمع بمعنى النعمة والالاء واحد الآلاء وهي النعمة اي ناظرة نعمة ربها سلمناه لكن لم لا يجوز
ان يكون الى واحد الآلاء ويكون النظر بمعنى الانتظار وقرينة الوجوه
لا يمنع من ذلك قوله لان الانتظار يكون بسبب الغم ومن ثم قيل الانتظار
موت احمر قلنا لا نسلم ان كل انتظار كذلك بل انتظار الخير بسبب الفرح
والسرور وهنا كذلك سلمناه لم لا يجوز ان يحمل النظر على حقيقته ويكون في الآية
اضمار تقديره الى ثواب ربها ناظرة والاضمار وان كان [illegible]

الا على الاول المجاز محذوف الاصل ايضا وقد ثبت فيه اصول العقيدة
وانتهائه في وجود الواجب ووحدته وعليكم الترجيح وبالله التوفيق والعصمة الركن الثاني
في صفاته الثبوتية وفيه مباحث المبحث الاول في كونه تعالى قادرا
اختلف الناس في معنى كونه تعالى قادرا فذهب القدماء من مشايخ
المعتزلة الى ان ذلك عبارة عن كونه على صفة لاجلها يصح الفعل منه و
وذهب بعض متأخريهم ومنهم الجبائية الى ان ذلك عبارة عن حقيقة المميزة
التي يفعل بحسب الدواعي المختلفة وقال الفلاسفة انها عبارة عن كونه بحيث
ان شاء فعل وان شاء لم يفعل والاصح انها عبارة عن كونه بحيث ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل وبين هذا المفهوم والذي قبله فرق دقيق فتنبه
له فرقا لا يحتمل شرحه هذا المختصر والفرق بينه وبين الموجب كالشمس في الاشراق
والنار في الاحراق امران احدهما ان القادر عالم باثره والموجب ليس كذلك
الثاني انه يصح منه وجوده ان لا يفعل باعتبار ذاته ولا كذلك الموجب فانه
لا يصح منه ان لا يفعل اذا عرفت ذلك فنقول مذهبنا انه تعالى قادر بمعنى انه
انه يصح منه ان لا يفعل اذا لم يشأ ويصح منه ان يفعل اذا شاء وكل من كان
كذلك كان قادرا مختارا اما المقدمة الاولى فلما بينا ان العالم
محدث فنقول وجود العالم لم يوجد الداعي الى ايجاده فيما لا يزال فوجوده
ووقوع الترك منه ازلا لعدم الداعي الى ايجاده ثم وقوع الفعل منه لتحقق

الداعي به مستلزم لصحتهما عنه تعالى واما الثانية فلانا لا نعني بالمختار
الا من صح منه الفعل وعدمه بحسب المشية وعدمها فان قيل لا نسلم ان الفعل
والترك ممكنان بالنسبة اليه وبيانه من وجوه الاول انه ان استجمع جميع ما لا بد
منه في المؤثرية وجب عنه الفعل وان لم يستجمع امتنع منه والوجوب والامتناع
في الفعل ينافيان صحته الثاني ان الممكن من الطرفين اما ان يحصل حال حصول
احدهما او قبل ذلك والاول باطل لان ما حصل منهما حال حصوله واجب
ونقيضه محال والثاني ايضا باطل لان شرط الحصول في الاستقبال حصول
الاستقبال الممتنع الحصول في الحال والموقوف على المحال محال فحصوله يفيد كونه
في الاستقبال مثل الحصول في الحال والممتنع لا يمكن الثالث ان الترك
عبارة عن البقاء على العدم الاصلي والعدم الاصلي غير مقدور اما اولا
فلان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض فلا يصلح اثرا واما ثانيا
فلانه باق مستمر فلا يحتاج الى المؤثر والجواب عن الاول ان الفعل وان
وجب عن الفاعل عند تمام مؤثريته الا ان ذلك الوجوب بالنظر الى القدرة
التي يستوي الطرفان بالنسبة اليها في الصحة وح لا يكون ذلك الايجاب
منافيا للاختيار كما علمت معناه وعن الثاني ان الممكن من الطرفين حاصل
حال حصول احدهما وقبله بالنظر الى القدرة وامكان الطرفين لذاتهما
سواء كان احد الطرفين واجب الوقوع في الاستقبال فلان يستثنى من ذلك

لا شيء في الحكمة اما صدقه في الحال بالنظر الى القدرة والحال ان الاثر في نفسه
دعن الثالث انه ان مطلق العدم غير مقدور نعم ان العدم المقيد اعني
عدم الفعل المسمى بالترك غير مقدور ولا نسلم انه نفي محض بل امر عبارة عن
عدم الفعل عما من شانه ان يفعل قوله ثانيها انه باق لما كان والباقي غني
عن المؤثر قلت لا نسلم ان الباقي غني عن المؤثر وقد سبق تقريره **تنبيه**
واعلم ان العقلاء سيما ربما صدروا على ان الشرطيتين المذكورتين في الكلام
صادقتان على الله تعالى لكنهم يترددون انه لا يلزم من صدق الشرطية صدق
شيء جزئيها فلا يلزم من صدق قولنا انه اذا لم يشأ لم يفعل اي لا يفعل صدق
انه لم يشأ حتى يلزم صحة ان لا يفعل وفي لا يمكن اثبات الحكمة من الطرفين
الا انا لما بينا ان العالم حادث ثبت وقوع ان لا يفعل لعدم الداعي
فثبت صحة ان لا يفعل كما اشرنا اليه وفي صدقت الشرطيتان باجزائهما على
الله تعالى وتحقق الخلاف معهم وبالله التوفيق المبحث الثاني في كونه تعالى عالما
اتفق جمهور العقلاء من المتكلمين وغيرهم على انه تعالى عالم الا قوما من الملاحدة
فان منهم من نفى عنه العلم اصلا لنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة وكل من كان
كذلك فهو عالم والمقدمة الاولى حسية والثانية بديهية لا يقال ان عنيت
بالفعل المحكم ما يشتمل على المصلحة من كل وجه فلا نسلم ان شيئا من مخلوقات الله
كذلك وهو ظاهر لكثرة ما نشاهد في العالم من الشرور وان عنيت به ما يشتمل

يشتمل عليها من بعض الوجوه فلا نسلم ان ذلك يدل على علم الفاعل ثم هو منقوض
بافعال النائم والساهي فانها قد تشتمل على المصلحة من بعض الوجوه كانقلاب النائم
مع العقرب بتغيرها او لسعها ودفع سم مع عدم شعور فاعله به سلمناه لكن
لا نسلم ان الاحكام يدل على علم الفاعل وسند المنع وجوه احدها ان الاحكام
قد يتفق منه الاحكام مرة وجواز المرة منه يستلزم جواز المرار لان حكم الشيء
حكم مثله مع ان ذلك الاحكام لا تدل على علمه وثانيها ان النحل يبني البيوت
المسدسة المشتملة على الحكم التي لا يهتدي اليها الا المهندسون وكذا بيت العنكبوت
المشتمل على ترتيب عجيب والنادية منه وكذلك باقي الحيوانات تأتي بالافعال
العجيبة التي يعجز عنه كثير من الاذكياء مع انه ليس بشيء منها علم سلمناه لكنه معارض
بان العلم ان لم يكن صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه وان كان كان فيه
بدون ذلك الصفة ناقصا بذاته مستفيدا الكمال من غيره وهو محال لانا نجيب
عن الاول بانا نعني به الترتيب العجيب كترتيب الاجرام العلوية ونضدها
والتاليف اللطيف كاجزاء بدن الانسان موافقة لمنفعته والعلم باستلزام ذلك
لعلم الفاعل بديهي قوله هو منقوض بافعال النائم والساهي قلنا لا نسلم كونها
غير مشتملة على ما يبعد عنهما نعم لا يكونان شاعرين بشعورهما بذلك وعن الثاني
انه بديهي قوله لا نسلم ان الاحكام بالشيء لبعيد عنه على وجه الاتفاق لم [illegible] يكون
به من جهته ما هو حكم له وكذلك النحل والعنكبوت وسائر الحيوانات فلا نسلم انها

بمرتبة غيره باثارها بل كل مرتبة منها تشاعر بها بعيد رتبة دعوى الثالث ان العلم صفة
كمال وسنبين في واجب الوجود انها نفس ذاته وح لا يكون مستفيدا الكمال
من غيره واما المتكلمون فلكونه تعالى عالما فانهم لما فسروا العلم بانه حصول صورة
مساوية للمعلوم في ذات العالم قالوا لو كان تعالى عالما بغيره لزم ان يحصل
في ذاته صورة غيره فتلك الصورة ان كانت منه ذاته قابلة وفاعلة لها وكانت
في ذاته جهتا وجوب وامكان وقد ثبت انه تعالى واجب من جميع جهاته هذا خلف
وان كانت من غيره كان ناقصا بذاته مستفيدا الكمال من غيره هذا خلف ولو كان
عالما بذاته مع ان العلم يقتضي اضافة ما بين العالم والمعلوم لم تتحقق تلك الاضافة
الا ان يكون فيه اعتباران متغايران فتكون فيه الكثرة وقد بينا انه منزه عن الكثرة
والتركيب هذا خلف فهذه الشبهة لهم اعني نفي العلم مطلقا وجوابهم انا سنبين ان
علمه تعالى هو نفس ذاته لا بحصول صورة مساوية للمعلوم في ذاته وح لا يلزم كونه قابلا
وفاعلا ولا كونه مستكملا بغيره ولا تكثر الكثرة لوجود الاضافة فاذا الاضافة
امر يحدثها عقولنا عند الاعتبار والله الموفق البحث الثالث في كونه تعالى
حيا اتفق العقلاء على انه تعالى حي الا انهم اختلفوا في معناه فمن جوز ان يكون
له صفة زائدة على ذاته قال الحياة صفة حقيقية وهم جمهور المعتزلة والاشعرية
الا الفلاسفة ومن منع من ذلك وهو ابو الحسين البصري ومن تابعه من متأخري
المعتزلة جعل ذلك اعتبارا سلبيا يلزم ذاته تعالى في العقل وفسره بكونه لا يستحيل

لا يستحيل ان يعلم ويقدر وهو سلب ضرورة العدم الصادق على الواجب والممكن
ويقرب منه اعتبار الفلاسفة لهذه الصفة في حقه تعالى والحق ما ذهب اليه ابو
الحسين لما سنبين انه تعالى ليس له صفة زائدة على ذاته حجة الاشعري انه لولا اختصاص
ذاته تعالى بصفة لاجلها يصح ان يعلم ويقدر لم يكن حصولها له اولى
من لا حصولها الجواب انا سنبين ان علمه تعالى وقدرته نفس ذاته وح يجاز
ان يكون مجرد اعتبار ذاته المخصوصة المخالفة لما عداها كافيا في استلزام
اعتبار هذه الصحة ثم تعلم انه ليس كذلك البحث الرابع في كونه تعالى مريدا
او كارها اتفق المسلمون على وصفه تعالى بكونه مريدا او كارها لكن اختلفوا
في معناهما فالاشعرية وجمهور المعتزلة اثبتوا الارادة والكراهة زائدتين
على العلم في الشاهد والغائب واثبتهما ابو الحسين ومن تابعه زائدتين عليه
في الشاهد دون الغائب تعالى وهو المختار وتحقيق الكلام في شرح الارادة
والكراهة ان الانسان اذا علم او ظن او توهم مصلحة له في بعض الافعال
فانه قد يجد من نفسه شوقا ينبعث له الى تحصيله لما يتخيل او يعقل فيه من الملائمة
وكذلك ان علم وظن فيه مفسدة فانه قد يجد من نفسه انصرافا وانقباضا عنه
بحسب ما يعقل فيه من المنافات فذلك العلم او الظن بالمصلحة هو مرادنا بالداعي
وبالمفسدة هو مرادنا بالصارف وذلك الشوق والميل الحاصل عنه هو المسمى
بالارادة وذلك الانصراف والنفرة عنه هو المسمى بالكراهة اما في حق

الباري تعالى معنى ممتنع عليه الظن والوهم لم يكن داعية وهو ارفع الا علوما
ولما كان الشوق والنفرة من توابع القوى الحيوانية لم تصدق الارادة
والكراهة بالمعنى المذكور في حقه تعالى فمعنى كونه تعالى مريدا هو علمه باشتمال
الفعل على المصلحة الداعية الى ايجاده ومعنى كونه كارها هو علمه باشتماله على المفسدة
الصارفة عن ايجاده وهذان العلمان اخص من مطلق العلم اذ عرفت ذلك
فنقول لكل واحد من هذين العلمين يصلح لتخصيص الفعل الممكن بحال دون حال
ولكن ما يصلح هذا التخصيص فهو المعنى بالارادة والكراهة اما الصغرى فلان
العلم بالفعل المعين المشتمل على المصلحة او المفسدة المعينة مخصص ومميز له من بين
سائر الافعال وهو ظاهر واما الكبرى فلانه لا حاجة الى اثبات الارادة
والكراهة لتمييز بعض الافعال عن بعض لتخصيصها بالفاعل بحال دون حال واذا
كان العلم المخصوص صالحا لذلك فلا حاجة الى اثبات ان الارادة امر زائد
فان قلت هذا مبني على تعليل افعاله برعاية المصالح ولا نسلم انه تعالى
يفعل لغرض قلت سنبين انه تعالى لا يفعل الا لغرض احتج الخصم بانه لا بد
من مخصص وليس هو القدرة لاستواء الطرفين بالنسبة اليها ولا العلم اذ قد
يعلم ما لا يتعلق الارادة والكراهة به كالممتنع ولان العلم تابع للمعلوم والارادة
والكراهة متبوعان للمراد والمكروه وظاهر ان السمع والبصر وغيرهما لا يصلح
لذلك التخصيص فلا بد من امر آخر هو المسمى بالارادة والكراهة واجيب بانه لا يجوز

ولا يجوز ان يكون المخصص هو العلم المخصوص بما في الفعل من المصلحة والمفسدة وقوله
قد يعلم ما لا يتعلق الارادة والكراهة به قلنا بالعلم المطلق لا بالعلم المخصوص الذي
بيناه وقوله العلم تابع للمعلوم قلنا لا نسلم ذلك مطلقا بل اذا كان العلم مستفادا
من المعلوم في وجوده او في هيئته الحقيقية لكونه مطابقا له اما ان لم يكن كذلك فلا
البحث الثاني في كونه تعالى سميعا بصيرا اتفق المسلمون على وصفه تعالى بهما لكن
اختلفوا في معناهما فذهب ابو الحسين البصري والكعبي الى انهما عبارتان
عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وهو مذهب الفلاسفة الا الكلام وذهب
الجمهور من الاشعرية والمعتزلة والكرامية الى انهما صفتان زائدتان
على العلم والاول هو الحق لنا ان وصفه تعالى بالسميع والبصير اما ان يراد
به حقيقته اللغوية او مجازه والاول باطل لان حقيقة هذين الوصفين مشروطة
بآلتي السمع والبصر المستحيلتين عليه تعالى فتعين الحمل على المجاز فنحملهما على
العلم المخصوص باطلاق لاسم السبب على المسبب وهو اقوى وجوه المجاز
فان قلت ليس حمله على العلم اولى من حمله على مجاز آخر قلت هذا المجاز انما
صرنا اليه لمكان المناسبة والاصل عدم مجاز آخر وذلك لان السببية
والتباع والاول لاجل حصول العلم مع العلم بخروج حقيقتهما عن الارادة
استلزمت ظن ارادة العلم جاز ان لا يندفع ذلك الظن باحتمال ارادة مجاز
آخر احتج الخصم بالمعقول والمنقول اما المعقول فمن وجهين احدهما انه تعالى

حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم
يتصف بها لاتصف بضدها فلو لم يكن الله تعالى سميعا بصيرا لاتصف بضدها
وهو نقص محال عليه تعالى الثاني انه لو لم يكن تعالى سميعا بصيرا لكان الواحد منا
اكمل منه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان السميع والبصير اكمل
ممن ليس كذلك واما بيان بطلان اللازم فظاهر واما المنقول فقوله تعالى
انني معكما اسمع وارى وقوله انه هو السميع البصير ونحوه والجواب عن الاول
لا نسلم ان حيوته تعالى مصححة للسمع والبصر وبيانه ان حيوته تعالى مخالفة لحيوتنا
في الحقيقة والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الاحكام سلمناه لكن متى تقتضي حيوته
هذه الصحة واذا لم يكن هناك مانع او يكون فان الاول مسلم والثاني
ممنوع اذ يجوز ان يكون صحة اتصافه بالسمع والبصر مشروطة بحصول آليتهما الممتنعين
في حقه تعالى سلمناه لكن لا يلزم من صحة الاتصاف بهما وجود الاتصاف
وانه لو لم يكن متصفا بهما لاتصف بضدهما قلت لا نسلم جواز خلو المحل عن الشيء
وضده كالهواء فانه لكونه جسما يصح اتصافه بالسواد والبياض مع خلوه عنهما
نعم لا يخلو عن الشيء وعدمه لكن لم قلتم ان عدم السمع والبصر في حقه تعالى
نقص وعن الثاني منع الملازمة قوله السميع والبصير اكمل ممن ليس كذلك
قلنا هو الاكمل ممن يكون من شانه ان يكونا له اما من عداه فممنوع ولا نسلم
انهما بالمعنى الذي يثبته الخصم كمالان له تعالى ثم هو معارض بما ان حصل

حصل الرجحان الكمال من جهته فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان احدنا اكمل منه
وهو محال فان قلت هو من صفات الاجسام والله تعالى منزه عنها قلت لم لا يجوز
ان يكون السمع والبصر كذلك وعن الثاني ان السمع ان العقل منع من اجرائهما
على ظاهرهما فوجب تاويلهما بالعلم كما سبق او تفويض علمهما الى الله تعالى كسائر
الآيات المشعرة بالجسم المبحث الثالث في كونه تعالى متكلما اتفق المسلمون
على اطلاق لفظ المتكلم عليه تعالى لكن اختلفوا في معناه فقال المعتزلة معناه
كونه تعالى خالقا للاصوات المخصوصة الدالة على معان مخصوصة في محل مخصوص عند
ارادته اعلام الغير بها عنه وظاهر ان كلامه تعالى بهذا التفسير حادث وقالت
الاشعرية انه متكلم بمعنى قائم بذاته قديم دلت عليه هذه العبارات الكائنة
والكلام عند بعضهم لفظ مشترك بين ذلك المعنى والعبارة الدالة عليه وعند
بعضهم حقيقة في المعنى مجاز في العبارة وعند بعضهم بالعكس وقالت الحنابلة
انه عبارة عن الحروف والاصوات المسموعة مع ان كلامه قديم والحق انه
حقيقة في العبارة دون المعنى المدلول لنا ان المتبادر الى الفهم عند اطلاق
لفظ الكلام ونحوه واذا كان كذلك لم يكن اطلاق لفظ المتكلم عليه تعالى بذلك
الا باعتبار تنزهه عن اللفظ المستلزم لاثبات الجوارح له فوجب اطلاقه عليه
باعتبار خلقه للكلام في بعض الاجسام اما حقيقة او مجاز الاطلاق اسم المسبب
على السبب ولنا ايضا ان الله تعالى ليس له صفة زائدة على ذاته فلا يكون الكلام

معنى قائما بذاته كما هو مذهب الاشعرية اما الاشعرى فانه يعنى مراده من الكلام
النفسانى اولا ثم استدل على اثباته له تعالى ثانيا ثم بين انه قديم ثالثا ثم بين
كونه واحدا مع انه امر ونهى وخبر واستخبار وغيرها اما الاول فقال قد ثبت
ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية فاذا نطق احد بخبر فالحكم الدال
عليه بذلك اللفظ ليس نفس الاعتقاد لجواز ان يكون الاعتقاد بخلافه ولا
نفس الارادة لان الخبر يتعلق بالواجب والممكن ولا شئ من الارادة كذلك
فهناك امر آخر هو مراد بالكلام النفسى والدليل تسميته كلاما قول الشاعر
ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقول العرب
فى نفسى كلام واما اثباته له تعالى فلقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقوله ان الله
يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء ونحوه وجه
الاستدلال ان المتكلم والامر والناهى اما ان يكون من باب الحقائق
والمعانى او من باب العبارات والاول هو المطلوب واما الثانى فلان
العبارات لابد وان تكون دالة على معان وليست نفس الاعتقادات
والارادات لما سبق فهى اذن صفة اخرى له تعالى واما الثالث فلان
ذلك المعنى لو كان محدثا لكان اما قائما بذاته تعالى فيكون محلا للحوادث
وهو محال واما بغيره ومن المحال ان تقوم صفة الشئ بغيره او لا فى محل فيقوم
العرض فى الوجود بلا محل هذا محال فثبت انه صفة قديمة واما الرابع فلان

فلان المرجع بالامر الى الاخبار عن ترتب العقاب على الترك
وبالنهى الى الاخبار عن ترتب العقاب على الفعل وكذا فى ساير
اصناف الكلام واما الحنابلة فاستدلوا على ان كلامه هو الحروف
والاصوات ان كلامه مسموع ولا مسموع الا الحروف والصوت
فكلامه ليس الا الحرف والصوت اما الصغرى فلقوله تعالى وان احد
من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله واما الكبرى فظاهرة
ثم اثبتوا كونه قديما بانه لو كان حادثا لكان اما قائما بذاته او بغيره
او لا فى محل والاقسام الثلثة باطلة لما مر والجواب عن الكلام الاول
للاشعرية انه لم لا يجوز ان يكون ذلك المعنى من قبيل العلوم فان الصور
الذهنية اما تصورات او كيفيات تلحقها كالتصديق ونحوه وهى من اقسام
العلم عندنا ولئن سلم اطلاق لفظ الكلام عليها حقيقة اللغة لا بوضع عرفى
او شرعى وليس الكلام فيه واما الثانى فلانسلم صحة نقله عن الاخطل وان
سلمناه فلانسلم ان قوله حجة لانه يقتضى ان يسمى الاخرس متكلما لحصول
ذلك المعنى فى نفسه وعن الثانى انها من باب العبارات وهى دالة على
معان هى عندنا من قبيل العلوم كما مر وعن الثالث انا سنبين انه تعالى
ليس له صفة زائدة على ذاته فى الخارج حتى توصف بالقدم او الحدوث
ولان التقسيم يجرى فى صفة تغاير العلم والخصم لم يثبت ذلك وعلى

الرابع ان الامر والنهي والخبر معلومات محققة الحقائق بالضرورة فدعوى
اتحادها مكابرة نعم قد يشترك الامر والنهي في استلزام الخبر ولكن ذلك
لا يوجب اتحادها في الحقيقة وجواب الخامسة ان كونه حرفا وصوتا يستلزم
حدوثه بالضرورة ثم على تقدير كونه حرفا وصوتا لا يجوز ان يقوم بغيره
والا اشتق له منه صفة ولا امتناع في ذلك البحث السابع في كونه تعالى بصيرا
هل هو زائد على اعتبار العلم ام لا اختلف العقلاء في ذلك فذهب الكعبي
والمرتضى والاشعري الى كونه زائدا عليه واباه ابو الحسين البصري وحكي
انه زائد على العلم في الاعتبار العقلي غير زائد عليه في الخارج اما الاول
فلان الادراك قدر مشترك بين ادراك الحس والعقل كالجنس لهما فكان
اعم من العلم في الاعتبار العقلي وزائد عليه واما الثاني فلانا نستحيل انه
لا صفة له زائدة على ذاته في الخارج احتج المثبتون بانا نعلم ما لا ندرك
كالمعدومات وندرك ما لا نعلم كادراك الشام فرض ابر الخبث مع انه لا نعلم
واجيب الثاني بان كونه مدركا ان كان هو كونه عالما فهو المطلوب وان كان غيره
فاما ان يكون عبارة عن الاحساس وهو باطل لاستحالة الحواس عليه تعالى او عن
امر آخر وهو غير معقول وجواب الاول انا لا نسلم ان المعدومات غير مدركة
لنا فان المفهوم المتعارف من الادراك هو كون العقل او الحس للمعقول
او المحسوس وهو بهذا الاعتبار صادق على المعدومات ولا نسلم انا ندرك ما لا نعلم

نعم ولا نسلم ان الشام لا يعلم قرض ابر غيث نعم قد لا نعلم علمه بذلك
وليس كلامنا فيه وعن الثاني انا بينا ان الادراك اعم من العقلي والحسي
وكان معقولا زائدا عليهما البحث الثامن في انه تعالى قادر على كل مقدور
هذا فالجبائيان والبلخي والنظام وعباد الصيمري قالوا وجهان احدهما انه
صح ان يكون تعالى قادرا على كل مقدور وجب ان يكون كونه قادرا الى ذلك
والملزوم حق فاللازم حق بيان الملازمة انه تعالى واجب الوجود من جميع
جهاته فكلما يصح عليه فواجب ان يحصل له ويكفي في تحققه ذاته واما حقية
الملزوم فلان المصحح لذلك هو الامكان وهو قائم في كل مقدور الثاني انه
تعالى ان كان قادرا على بعض المقدورات وجب ان يكون قادرا على كله
لكن الملزوم حق فاللازم حق بيان الملازمة ان ما لاجله صح ان
يكون البعض مقدورا وهو الامكان قائم في الكل على سواء ونسبة قدرته
الى الكل على سواء فلو اختصت قادريته بالبعض دون البعض لكان ذلك
ترجيحا بلا مرجح وهو محال واما بيان حقية الملزوم فقد سبق اما المشايخ فقد
منعوا من كونه تعالى قادرا على اعيان افعال العباد وحجتهم انه لو قدر
على ذلك لصح مقدور بين قادرين واللازم باطل فالملزوم مثله اما
الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان احدهما اذا اراد الفعل
وكرهه الآخر فحينئذ وقوعه بارادة المريد اولى من عدمه ووقوعه بكراهة

الكاره فاما ان يقع او لا يقع فيكون ترجيحا بلا مرجح او يقع ولا يقع
فيجتمع النقيضان واما البلخي فانه منع من كونه قادرا على مثل فعل العبد
وحجته ان فعل العبد اما طاعة او سفه وعبث وهي ممتنعة على الله تعالى
واما النظام فزعم انه تعالى لا يقدر على فعل القبيح وحجته انه لو قدر على
ذلك لقدر وقوعه منه اذ كل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال لكن
وقوعه منه مستلزم الجهل او الحاجة المحالين عليه والمستلزم للمحال محال
فوقوعه منه محال فهو غير مقدور له وما علم عدمه امتنع والواجب والممتنع
غير مقدورين وجواب الاول لا نسلم امتناع مقدور بين قادرين قوله
اذا اراد احدهما الفعل الى آخره قلنا يقع بارادة المريد والكراهة انما
تعارض الارادة في القادر الواحد اما ان تعارض ارادة قادرين فهو
ممنوع وجواب البلخي ان كون الفعل طاعة وسفها وعبثا صفات تعرض
للفعل بالنسبة الى العبد فلم قلت ان ذلك يمنع من كون ذات الفعل
مقدوره وجواب النظام انه انما لا يلزم من فرض وقوع الممكن محال
بالنظر الى ذاته ولكن لم قلت انه كذلك مطلقا فانا نقول انه ممتنع الوقوع
منه نظرا الى عدم الداعي وذلك لا يمنع من كونه مقدورا وهذا هو الجواب
عن حجة عباد وان الفعل وان وجب او امتنع نظرا الى العلم فلا يمنع ذلك
كونه ممكنا مقدورا لذاته وبالله التوفيق البحث الرابع في كونه تعالى عالما بكل

بكل معلوم خلافا للفلاسفة وبعض المتكلمين لنا انه تعالى ان صح ان يكون
عالما بكل معلوم وجب كونه كذلك لكن المقدم حق فالتالي مثله بيان الملازمة
ما سبق في كونه قادرا على كل مقدور وبيان حقية الملزوم ان المصحح لذلك
هو الحيوة وقد ثبت انه تعالى حي فصح كونه عالما بكل المعلومات لاستواء
نسبة هذه الصفة اليها اما الفلاسفة فقد علمت ان منهم من انكر كونه عالما
بذاته ومنهم من انكر كونه عالما بغيره وقد سبق تقرير شبهتهم والجواب عنها
ومنهم من انكر كونه عالما بالجزئيات على الوجه الجزئي المتغير وانما يعلمها من
حيث هي ماهيات معقولة وحجتهم انه لو علم كون زيد جالسا في هذه الدار
فعند خروجه منها ان بقي علمه الاول كان جهلا وان زال لزم التغير
ولان واجب الوجود ليس بزماني ولا مكاني وليس ادراكه بآلة وكل
مدرك لجزئي زماني من حيث هو متغير يجب ان يكون كذلك فواجب الوجود
لا يدرك الجزئي من حيث هو متغير وجواب الاول ان علمه تعالى نفس
ذاته لكن نسبتين والتغير انما يقع في الاضافات والاعتبارات التي
يحدثها عقولنا له كما في كل معلوم متغير فلم قلتم ان ذلك يوجب التغير
في ذاته وجواب الثاني منع الكبرى واما المتكلمون فمنهم من زعم انه لا
يعلم الجزئيات الا بعد وقوعها وانما يعلم قبل ذلك ماهياتها وهو المنقول
عن هشام بن الحكم وحجته انه لا شيء من الجزئيات قبل وجوده بمتميز عن غيره

مكون المعدوم نفياً محضاً وكل معلوم متميز عن غيره فلا شيء من الجزئيات
بمعلوم وجوابه منع الصغرى فانما تميز بين الجزئيات المتخصصة قبل وجودها
كتميز الكاتب لجزئيات كلمات يريد كتبها نعم لا يكون متميزة في الخارج لكن
ان كان مراده ذلك التميز لم يتحد الاوسط ومنهم من انكر كونه عالماً
باللانهاية له وحجتهم ان المعلوم متميز عن غيره وكل متميز عن غيره متناه
فالمعلوم متناه ولانه لو لم تتناه المعلومات لم تتناه العلوم لكن اللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة فلان العلم بكل معلوم يغاير العلم بالآخر واما
بطلان التالي فلانه يلزم ان يكون في ذاته علوم موجودة غير متناهية وهو محال
والجواب عن الاول منع الكبرى فان غير المتناهي متميز عن المتناهي مع انه
لا يلزم تناهيه وعن الثاني منع الملازمة قوله بان العلم بكل معلوم يغاير العلم بالآخر
قلنا سيتبين ان علمه تعالى نفس ذاته فلا تعدد فيه اذن وانما يقع التعدد والتغاير
في نسب اضافية عند نسبته الى كل معلوم وتلك النسب غير متناهية عند اعتبار وتنقطع
عند انقطاع الاعتبار فلا يلزم اذن تعدد علوم موجودة لذاته ومنهم من انكر كونه
عالماً بكل معلوم وحجتهم انه لو علم كل معلوم لعلم كونه عالماً به وكونه عالماً بكونه عالماً به
وهلم جرا فيترتب هناك مراتب من العلوم غير متناهية وجوابه ما مر قبل البحث العاشر
في انه تعالى واحد ويدل عليه المعقول والمنقول اما المعقول فمن وجهين احدهما انه لو تعين
واجب الوجود ان كان لانه واجب الوجود فاين صدق واجب الوجود صدق ذلك

ذلك التعين فواجب الوجود ليس الا ذلك الواحد المتعين وان كان
لغيره كان معلولاً لذلك الغير في وجوده وكان ممكناً هذا خلف الثاني لو كان
في الوجود واجبا وجود لاشتركا في واجب الوجود فذلك المشترك اما
ان يكون تمام ماهية كل منهما او جزء منهما او خارجاً عنهما والاول باطل
لانه لا بد ان ينفصل كل واحد منهما عن الآخر بعرض فذلك العرض
ان لزم عن واجب الوجود فقد تخلف اللازم عن الواحد هذا محال وان
لزم عن غيره وكل منهما مفتقر في وجوده الى غيره فكان ممكناً هذا خلف
والثاني ايضاً باطل لانه لا بد وان ينفصل كل منهما ببعض ذاتي فكان كل
منهما مركباً فكان ممكناً هذا خلف والثالث يستلزم ان يكون واجب الوجود
معلولاً اما لهما او لغيرهما وهو باطل واما المنقول فاعلم ان هذه المسئلة لا يتوقف
اثبات السمع عليها فجاز اثباتها بالسمع والكتاب العزيز مشحون بدلائل التوحيد
كقوله تعالى قل هو الله احد وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
وقوله الحكم اله واحد لا اله الا هو البحث الحادي عشر في انه لا شيء من
الصفات المعتبرة له تعالى زائدة على ذاته الا بحسب اعتبار عقلنا عند
مقايسته الى الغير وبرهانه من وجهين احدهما لو كان شيء منها زائداً
على ذاته في الخارج لكان اما واجباً او ممكناً واللازم بقسميه باطل فالملزوم
كذلك اما الملازمة فلان كل موجود فاما واجب او ممكن واما بطلان اللازم

فلانها ان كانت واجبة الوجود لذاتها فواجب الوجود لذاته اكثر من
واحد فقد علمت فساده وان كانت ممكنة الوجود افتقرت الى مؤثر فمؤثرها
اما تلك الذات وهو باطل لانها اما ان يعتبر في مؤثريته لها تعالى في وجود
الممكنات جميع الصفات التي تنبغي له او لا يعتبر فان اعتبر لزم تقدم ذاته
بجميع صفاته على جميع صفاته وهو محال وان لم يعتبر كانت تلك الصفات حينئذ
مستغنية عنه وهو باطل وان كان مؤثرها غير تلك الذات افتقرت واجب الوجود
في تحقق صفاته الى غيره هذا خلف الثاني في ان اله العالم ومبدعه اما ان يكون
عبارة عن الذات فقط مع قطع النظر عن صفاته المعدودة او عنها مع
تلك الصفات والاول باطل لان الذات الخالية عن هذه الصفات ليست صالحة
للالهية والثاني ايضا باطل لان واجب الوجود يصير اذن عبارة عن كثرة مجتمعة
من امور موجودة فكان مركبا ممكنا لكل تحقق هذا خلف وقد بطل كون هذه الصفات
امورا زائدة على الذات بطل ما يفرع الخصم على ذلك كحكم الاشعري بكونها قديمة
والحكم ابي هاشم في الارادة الالهية حادثة موجودة لا في محل وكذلك حكمه بتكثر
الاحوال والكلابية بالشفاعة في قوله الثابتة بموجودة ولا معدومة ولا مختلفة
ولا متماثلة ونحوه وبالله التوفيق القاعدة الخامسة في الافعال وفيها اصول
احكامها وفيها اركان الركن الاول وفيه ابحاث البحث الاول في الفعل
وقسمه اما حقيقية فغنية عن التعريف واما قسمه فهو ما لا صفة له زائدة على حدوثه

كحركة النائم والساهي ومنه ما له ذلك وهو اما حسن او قبيح اما الحسن
فاما ان لا يكون له صفة تزيد على حسنه او يكون والاول هو المباح ويرسم
بانه ما لا مدح ولا ذم في احد طرفيه والثاني اما ان يستحق المدح بفعله والذم
بتركه مع العلم بحاله والتمكن منه وهو الواجب او يستحق المدح بفعله دون الذم
بتركه دون العلم بما عليه او اولى عليه وهو المندوب ويقابلهما المحظور والمكروه
البحث الثاني في الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته وقد يراد بهما
صفة كمال او نقصان وهما بهذا المعنى مما يحكم العقل بهما عند الكل وقد يراد
بهما كون الفعل بحيث يكون متعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب
آجلا وهما بهذا المعنى شرعيان عند الاشعرية نظرا الى عند المعتزلة عقليان
بناء على مصالح هذا العالم ونظام اموره اما عند اهل العدل فمنها ما يستقل العقل
بدركه ومنها ما ليس كذلك والاول فمنه ما يعلم بالضرورة كشكر المنعم ورد الوديعة
والصدق النافع وقبح الكذب الضار والظلم وتكليف ما لا يطاق ومنه ما يعلم بالنظر
كالعلم بحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وما لا يستقل العقل بدركه كحسن
صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اليوم الذي بعده فانه لا طريق للعقل الى
العلم بذلك لولا ورود الشرع اما الامور الضرورية فقد نبهوا على انها ضرورية
بانها اي العقلاء متفقون على حسن الامور المذكورة وقبحها وليس ذلك
من جهة الشرع فقط لان الكفار كالبراهمة وغيرهم مع انكارهم الشرائع يحكمون بذلك وايضا

الطبع ومنافرته فان الطباع في الخلق مختلفة وكثير من الامور ينفر عنها طبع انسان
ويميل اليها طبع آخر مع اتفاقهم على الحكم بهذه القضايا فظهر انها قضايا عقلية
وليست نظرية والا لما حصلت لمن لا يتاتى له النظر كالعوام وهي اذن قضايا يضطر العقول
الى الحكم بها الثانية ان العاقل اذا قيل له ان صدقت فلك دينار وان كذبت فلك
دينار واستوى الصدق والكذب بالنسبة اليه بحيث لا يتصور وراء كونهما صدقا
وكذبا مرجح آخر لاحدهما فانا نعلم بالضرورة انه يختار الصدق على الكذب وذلك
لاضطرار عقله الى الحكم بحسنه وقبح الكذب لذاته لا يقال لو كان العلم بحسن هذه وقبحها
ضروريا لما حصل التفاوت بينه وبين العلم بسائر القضايا البديهية لكن اللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان مقتضى البديهة لا تفاوت فيه بيان بطلان
اللازم انه لما عرضنا هذا العلم على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا
التفاوت حاصلا بينهما بالضرورة الثاني لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه
وقد اختلفوا فليس بضروري والملازمة وبطلان اللازم بينان لانا نجيب عن
الاول بمنع الملازمة ولا نسلم ان الاوليات غير قابلة للاشد والاضعف
فان العلم بان الواحد نصف الاثنين اجلى بكثير من العلم بكونه نصف عشر العشرين
مع كونهما ضروريين وعن الثاني بمنع الملازمة ايضا والاختلاف انما كان
لتبدل القضايا الضرورية بالتفاوت كما بيناه واما القضايا النظرية فربما كان
كان مطلق الصدق والكذب يرجحهما الحسن والقبح لكونهما صدقا وكذبا [illegible]

فالصدق المختار والكذب الآخر كذلك لكن الملزوم حق فاللازم حق بيان
الملازمة ان مطلق الصدق والكذب جزء من الصدق المختار والكذب
الآخر وقد لزمهما الحسن والقبح لذاتيهما فيلزم ما تركب عنهما اذ لازم الجزء لازم
للكل واما حقية الملزوم فقد سبق بيانها واما ما لا يحتاج العقل في الحكم بحسنه وقبحه الى
فنقول لو لا تحقق كل من الحسن والقبح بالذات لجهة حسن وقبح والا لكان تخصيص
الشارع احدهما بالحسن والآخر بالقبح ترجيحا بلا مرجح احتج الخصم بامور احدها
ان من صور النزاع تكليف ما لا يطاق فيقول لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى
لكنه فعله لانه كلف ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وعلمه بانه متى كان
كذلك كان الايمان منه محالا فثبت انه غير قبيح الثاني انه لو قبح شيء لكان اما
من الله وهو باطل بالاتفاق او من العبد وهو ايضا باطل لان ما يصدر منه
يكون على سبيل الاضطرار لما ثبت انه يستحيل صدور الفعل عنه بدون الداعي
ومع وجود الداعي يجب الفعل فلا يقبح من المضطر شيء الثالث ان الكذب
قد يحسن اذا تضمن خلاص نبي من ظالم يريد قتله والجواب عن الاول فلا نسلم
انه فعله واما تكليف ابي لهب بالايمان فلا نسلم انه ما لا يطاق وبيانه ان
الايمان ممكن في نفسه الا فرض ما لم يقدر ته عليه فكان اذن التكليف بما لا يطاق
فاما علم الله تعالى فلا نسلم انه موجب لعدم الايمان بل هو تابع له فقط وعن الثاني
انا لا نوافق على مراده بانه لا يقبح من الله شيء بل يقبح الفعل منه على معنى انه

لوصفه لذم عليه والخصم ينكر وجوب القبيح العقلي اصلاً ونقول فيما هو قبيح
عندنا لو صفه انه تعالى لما قبح منه فلا لا تفاق منه اذن لفظي سبحانه ولكن لم
لا يقبح من العبد فاما وجوب الفعل عن الداعي فقد بيّنا ان ذلك لا ينافي
الاختيار وعن الثالث من وجوه احدها ان عندنا اذا تعارض قبحان حكم
العقل بوجوب العمل باضعفهما قبحاً مع الشعور بقبح الاقوى وهناك كذلك
فان الكذب وان كان قبيحاً الا ان ترك انجاء النبي مع القدرة عليه اقبح
فجاز القبيح للمخلص مما هو اقبح منه الثاني لا نسلم حسن الكذب وانما يحسن
هناك التعريض وان في المعاريض لمندوحة عن الكذب الثالث ان القبح
وان لزم عن الكذب لكن قد يتخلف الاثر عن المؤثر لمانع فان قلت على
تقدير التعريض لا يتخلط بكذب في العالم اذ لا كذب الا ويمكن الاضمار فيه
بحيث يصير صدقاً وكذلك على تقدير القول بتخلف الاثر لاحتمال ان يتخلف
الحكم هناك لمانع لا نطلع عليه قلت عن الاول ان العقل هو الحاكم بالقطع
بالكذب ولا يندفع ذلك باحتمال الاضمار وكذلك لا يندفع جزمه بقبح الكذب
باحتمال التخلف لمانع كما في سائر الاحكام العقلية الضرورية التي لا ينثلم باحتمالات
السوفسطائية البحث الثالث اتفق اهل العدل على ان العبد فاعل بالاختيار
خلافاً للاشعرية وان اختلفوا في ذلك فالجمهور منهم على انه نظري وابو الحسين
البصري على انه ضروري وهو المختار الذي ننبه على كونه ضرورياً بالمعقول

والمنقول اما المعقول فمن وجوه الاول ان كل عاقل يعلم بالضرورة
حسن المدح على الاحسان والذم على الاساءة وذلك فرع على كون المحسن
والمسيء فاعلين الثاني انا نجد افعالنا تابعة لمقصودنا ودواعينا وتنتفي
عند صوارفنا ولا نمشي للحجر الا من كان كذلك الثالث ان احدنا
يزجر غيره ويمدحه ويذمه وذلك يستلزم العلم بكونه فاعلاً بالضرورة الرابع
ان العلم بذلك حاصل للاطفال والمجانين فان احدهم اذا رماه انسان
بآجرة يذم الرامي دون الآجرة بل البهائم فان الحمار ينفر من الانسان
اذا قصد اذاه دون الحائط والشجرة وذلك لانه قد تقرر في فطرته قدرة
الانسان على اذاه دون الجماد واما المنقول فالقرآن والسنة مشحون بنسبة
الفعل الى العبد وذمه على المعصية ومدحه على الطاعة وذلك اشهر من ان
يذكر اما ابو الحسن الاشعري فانه زعم ان قدرة العبد ومقدوره وفعله
تعد مقدوره تعالى وانه لا تاثير لقدرته في مقدوره اصلاً الا ان الله تعالى
اجرى عادته بانه متى اختار الطاعة او المعصية خلقها فيه وخلق فيه القدرة
عليها والعبد متمكن من الاختيارين ويسمى تلك الملكة كسباً وكذلك لاصحابه
مذاهب في ذلك لا يليق ذكرها بهذا المختصر لكنها مشتركة في منع اختيار العبد
وحجتهم من وجوه الاول ان العبد حال الفعل اما ان يمكنه الترك او ليس
فان لم يمكنه فلا اختيار وان امكنه فاما ان لا يتوقف وجود الفعل على مرجح

وهو محال او يتوقف عليه فذلك المرجح ان كان من فعله عاد التقسيم فلا بد ان
ينتهي الى مرجح لا يكون من فعله دفعاً للدور او التسلسل ثم ذلك المرجح اما ان لا
يجب معه الفعل فيكون الطرفان ممكنين فيفتقر رجحان احدهما على الآخر الى مرجح
آخر فلا يكون المرجح الاول كافياً وقد فرض كذلك هذا خلف واما ان يجب معه
وذلك ينافي التمكن من الطرفين الذي هو معنى الاختيار الثاني لو كان
العبد فاعلاً لكان عالماً بتفاصيل افعاله واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة ان تخصيص الشيء بالايجاد والقصد اليه يستدعي تصوره وتميزه عن غيره
ولا يكفي في حصول الجزئي قصد كلي لان نسبة الكلي الى الجزئيات واحدة فلا يتحقق
لاحدها اذن بالايجاد فلا بد من قصد جزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي واما
بطلان اللازم فلان الانسان يتحرك حركات جزئية كثيرة لا شعور له بها كحركات
اجفانه وجزئيات حركاته في طريقه الطويلة وحركات النائم والساهي الثالث
لو كان العبد فاعلاً مختاراً امكن ان يخالف مراده مراد الله تعالى فيتعذر
ان يريد الكفر ويريد الله منه الايمان فاما ان لا يقع وهو محال لانه اخلاء
عن النقيضين او يقعا معاً وهو جمع بين النقيضين او يقع مراد احدهما دون
الآخر وهو باطل لان قدرة كل من القادرين مستقلة بالتأثير في مراده فليس
وقوع احدهما اولى من الآخر واذا بطلت هذه الاقسام بطل ذلك التقدير وبطل
ذلك التقدير اللازم لكونه مختاراً فبطل كونه مختاراً والجواب عن الاول انا

لا نسلم ان الفعل يتوقف على مرجح يجب معه الفعل وهي ارادة تتبع القدرة
ان في ذلك الفعل مصلحة هو الداعي وذلك الداعي قد يكون ضرورياً فيكون
من الله وقد يكون نظرياً فيستند الى علوم ضرورية دفعاً للدور او التسلسل لكن
لا نسلم استناد ذلك المرجح بالآخرة الى الله ووجوب الفعل عنه ينافي الاختيار
فان استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة والى الممكن نفسه وتعذر الجبر لامكانهما
امور لا تنافي الوجوب المذكور من الارادة وعن الثاني لا نسلم بطلان
اللازم ولا نسلم ان شيئاً من حركات العبد في نومه او يقظته غير مشعور بها
نعم قد لا يكون شاعراً بشعوره بها وليس كلامنا فيه وعن الثالث لم لا يجوز
ان يقع مراد احدهما دون الآخر فيقع مراد الله تعالى ولا نسلم تساوي القدرتين
بل تتفاوتان بالقوة والضعف والضعيف لا ينازع القوي او يقع مراد العبد لان
الله تعالى لما خلقه اهلاً للفعل وخلق القدرة والعلم التي تنتهي اليها ارادته
فيه فوض اليه فعله ليستحق بطاعته الثواب وبمعصيته العقاب الذين لا يحسن في
العقل ايصال احدهما اليه باجباره عليه فان قلت فيلزم ان يتخلف مراده
تعالى من مجموع قدرته وارادته مع تحققهما قلت فرق بين ارادة الله تعالى
لما يفعله وبين ارادته لما يفعله العبد والارادة الاولى هي التي يجب معها
الفعل ثم قلت ان الثانية كذلك فاما حديث الكسب فهو اسم بلا مسمى لا
ملك الحكمة وذلك الاختيار ان كان من فعل العبد فهو فاعل او من فعل

الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا الافعال المتنازع فيه البحث الرابع الباري تعالى لا يفعل
فعلا الا لامر هو المرجح له وذلك ان تسميه غرضا خلافا للاشعرية لنا انه تعالى
حكيم وكل حكيم لا يخلو في فعله عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم
الترجيح بلا مرجح وهو محال احتج الخصم بوجهين احدهما ان كل من فعل فعلا
لامر فان كان حصول ذلك الامر اولى به من حصوله كان ناقصا بذاته
مستكملا بتلك الاولوية وذلك على الله تعالى محال وان لم يكن اولى به بل
كان على سواء امتنع الترجيح الثاني ان كل غرض يفرض فان الله تعالى قادر
على ايجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثا والجواب عن الاول انه
ان عنيت بكون ذلك الامر اولى به كونه اليق بحكمته ووجوده منه فلم قلت ان ذلك
يستلزم نقصان ذاته واستكماله بغيره وان عنيت به كونه مستفيدا للكمال لو لم
يكن حاصلا له لكان ناقصا بذاته فلا نسلم ان الاولوية بهذا المعنى صادقة
في حقه تعالى سلمناه لكن معارض بان الخصم اثبت لله تعالى معان كالعلم و
القدرة وغيرها فحصول تلك المعاني لذاته من ذاته كان اولى وكان ناقصا
بذاته مستكملا بغيره وهو محال وان كان مساويا حصولها بلا حصولها فلا ترجيح
سلمناه لكن هذه الحجة يستلزم ان لا يقع من الله تعالى فعل اصلا او يقع بلا
مرجح وكلاهما محال وعن الثاني ان الغرض هو الغاية من الفعل وايجاد
الغاية من دون ما هي غاية له وهو شرطها محال والله الموفق البحث الخامس

الخامس الباري تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب لانه تعالى لا
داعي له الى فعل القبيح وكل من كان كذلك امتنع وقوع القبيح منه اما
الصغرى فلان علمه تعالى بقبح القبيح وغناه عنه صارف له عن فعله والعلم به
ضروري ومع تحقق الصارف ينتفي الداعي لامتناع اجتماع الضدين واما
الكبرى فلان الفعل بلا داعي لاستلزامه الترجيح بلا مرجح واما انه تعالى لا يخل
بالواجب فلان الاخلال به قبيح وقد علمت امتناع صدور القبيح منه البحث السادس
الباري تعالى مريد للطاعات غير مريد لشيء من المعاصي خلافا للاشعرية لنا
المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان احدهما انه تعالى [illegible] وكل من
كان كذلك كان مريدا للطاعة وكارها للمعصية اما الصغرى فقد سبق بيانها
واما الكبرى فلانه عالم بحسن الطاعات وما يشتمل عليه من المصالح وعلمه بذلك
الداعي اليها والارادة لها وعالم بقبح المعاصي وما يشتمل عليه من المفاسد وعلمه
بذلك هو الصارف عنها والكراهة لها ومع تحقق الكراهة لها يمتنع تحقق الارادة
لها لامتناع الجمع بين الضدين الثاني لو كان مريدا للمعاصي لكان على خلقه
نقص والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه مع ذلك التقدير يكون مريدا
عند العقلاء الاعلمين بالله وذلك يستلزم النقصان والعلم به ضروري
واما بطلان اللازم فبالاتفاق واما المنقول فمنه ما يدل على ارادة الطاعات
كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين

لا الذين خلفاء الائمة وجه الاستدلال ان اللازم هنا الغرض الداعي
الى الخلق والامر بالعبادة وهو النفع وارادة الطاعات ومنه ما يدل على
كراهة المعصية كقوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق الى قوله كل ذلك كان
سيئه عند ربك مكروها ونحوه احتج الخصم بالمعقول والمنقول اما المعقول
فوجهان احدهما انه تعالى خالق افعال العباد بالقدرة والاختيار وكل من
فعل فعلا كذلك فهو مريد له الثاني انه كلف ابا لهب بالايمان مع علمه
بامتناعه منه والعالم بامتناع الشيء يستحيل ان يريده فامتنع ان يريد الايمان
منه واما المنقول فقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقوله ولو شاء
ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله ومن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ودلت هذه الايات
على عدم ارادته للهدى والايمان وعلى ارادته للضلال والجواب عن
الاول بمنع الصغرى فانا بينا ان العبد فاعل حقيقة فلا يكون فعله مخلوقا
له تعالى وعن الثاني ان وجود الايمان وان كان محالا نظرا الى عدم
ارادة ابي لهب وعلم الله بذلك لكنه ليس بمحال نظرا الى ذاته وقدرته تعالى
عليه فلم لا يجوز ان يتعلق ارادة الله تعالى به من حيث هو ممكن غير محال وعن
الآيتين الاوليين لم لا يجوز ان يكون المراد لآتينا كل نفس هداها
ولآمن من في الارض على سبيل الالجاء والجبر وهو لا ينافي التكليف وينتفي لازمي

لازمي الشرطيتين على عدم ارادة مطلق الهدى والايمان من المكلفين
وعن الثالث انه لا يلزم من صدق الشرطية صدق كل من جزئيها حتى يلزم
ان يريد الاضلال بجعل الصدور كذلك وبانه التوفيق اذ كان الثاني في
في التكليف وفيه مباحث البحث الاول في حقيقته اشد ما قيل في تعريفه انه
بعث من يجب طاعته ابتداء على ما فيه مشقة من فعل او ترك بشرط ارادة
الباعث واعلام المبعوث بها ومن يجب طاعته كالخالق والنبي والوالد
لولده والمالك وقيد ابتداء لان بعث الوالد لولده على الصلوة مثلا
لا يسمى تكليفا بسبق بعث الله له وان سمي به مجازا وشرطنا المشقة لان ما لا
مشقة فيه كالاكل بالطبع لا يسمى تكليفا وشرطنا الارادة والاعلام لان
ما لا يعلم المكلف ان مكلفه اراد منه لا يكون تكليفا البحث الثاني في حسنه
ووجه حسنه اما الاول فلانه من فعل الله وقد مر انه تعالى لا يفعل القبيح
واما الثاني في وجهه انه تعالى لما خلق العباد واعطاهم الثواب والعقاب لم
يمكن ايصالهم اليهم من غير تقدير التكليف بالطاعة لكون الثواب مشتملا
على التعظيم والاجلال والعقاب مشتملا على الاهانة والاحتقار وذلك قبيح
في حق غير المستحق باستحقاق امتثال التكليف وعدم امتثاله محال لعدم الشرط وهو الاستحقاق
وقبيح عقلا من الحكيم البحث الثالث التكليف واجب من الحكيم تعالى خلافا
للاشعرية لنا انه لو لم يكلف من اكمل شرائط التكليف فيه لكان مغريا له بالقبيح

واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا خلق عاقل تمحض وخلق
فيه الشهوة للقبيح والنفرة عن الحسن مع ان عقله لا يستقل بمعرفة كثير منهما فلو لم
يقرر في عقله معرفة وجوب الواجب لحسنه وحرمة الحرام لقبحه لكان تخليقه فيه
الشهوة للقبيح مغريا له به واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالقبيح قبيح
بالضرورة ولذلك كان العقلاء كما يذمون فاعل القبيح يذمون المغري به
فلو جعله الله تعالى لكان فاعلا للقبيح لكن القبيح منه محال فالاغراء منه محال
فان قلت الملازمة ممنوعة فانه ان العاقل وان وجد الشهوة للقبيح والنفرة
عن الحسن الا انه يعلم بالضرورة ان العقلاء يمدحونه على فعل الحسن ويذمونه
على فعل القبيح وكفى بالمدح والذم داعيا الى فعل الحسن وصارفا عن فعل
القبيح فح لا يتحقق الاغراء بالقبيح قلت ان المدح والذم انما يكون من العقلاء
فيما يستقل عقولهم بحسنه وقبحه دون ما ليس كذلك وهو اكثر التكاليف فلا يكفي
المدح والذم في الدعاء الى كل واجب والانصراف عن كل قبيح فح يتحقق
الاغراء سلمناه لكن كثيرا من الخلق لا يبالون بهما ويترجح شهواتهم وميلهم
الطبيعية على اعتقادهم بالمدح والذم فلا يتقاومانها فح يتحقق الاغراء وبالله
التوفيق البحث الرابع في شرائطه وهو اما ان يرجع الى المكلف او المكلف
او المكلف به اما الاول فثلثة الاول كونه تعالى عالما بصفات الافعال
والا لجاز ان يكلف بما لا يستحق عليه ثواب او عقاب وبمقدار الثواب المستحق والا

لجاز ايصال بعض الاستحقاق فيكون ظلما وهو محال عليه تعالى الثاني كونه
قادرا على ما يستحق من الثواب بالعلة المذكورة والثالث ان يكون منزها عن
فعل القبيح والا لجاز الاخلال ببعض المستحق فيقبح التكليف واما الراجع
الى المكلف فثلثة الاول قدرته على ما كلف به الثاني التميز بينه وبين غيره
الثالث مكنة من الشرائط المذكورة من ادوات كالالات او التكليف بدون
كل من هذه الامور تكليف بالمحال واما ما يرجع الى المكلف به فامران احدهما
كونه ممكنا في نفسه والثاني كونه حسنا والا لكان التكليف به تكليفا بالممتنع
او القبيح وهو محال البحث الخامس في اقسامه هي اعتقاد وعمل اما الاعتقاد
فقد يكون علما وقد يكون ظنا وكلاهما اما ان يستفاد من العقل او السمع
او منهما وقد مرت الاشارة الى ذلك واما العمل فعقلي وسمعي فالعقلي كرد
الوديعة وشكر المنعم والصدق والانصاف وترك الظلم والكذب من الواجبات
والتفضل وحسن البرة ونحوها من المندوبات فاما السمعي فكالعبادات الخمس
ونحوها مما لا يستقل العقل بدرك وجوبه والاباحة من الاعمال الشرعية
الركن الثاني في اللطف وفيه بحثان البحث الاول في حقيقته ووجوبه في الحكمة
مرادنا باللطف هو ما كان المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة وابعد من فعل
المعصية ولم يبلغ حد الالجاء اما وجوبه فلانه لو جاز الاخلال به في الحكمة
فبتقدير ان لا يفعله الحكيم كان ناقضا لغرضه لكن اللازم باطل فالملزوم مثله

47

باقي الملازمة انه تعالى اراد من المكلف الطاعة فاذا علم انه لا يختار الطاعة
او لا يكون اقرب اليها الا عند فعل يفعله به لا مشقة عليه فيه ولا غضاضة وجب
في الحكمة ان يفعله اذ لو اخل به لكشف ذلك عن عدم ارادته له وجرى ذلك
مجرى من اراد من غيره حضور طعامه وعلم او غلب على ظنه انه لا يحضر بدون رسول
فمتى لم يرسل عد مناقضا لغرضه وبيان بطلان اللازم ان العقلاء يعدون
المناقضة للغرض سفها وهو ضد الحكمة وانه نقص والنقص عليه تعالى محال البحث
الثاني في اقسام اللطف اما من فعل الله تعالى ويجب في حكمته فعله كالبعثة والا
عد تركه نقضا لغرضه كما مر او من فعل المكلف فاما ان يكون لطفا للمكلف
نفسه ويجب في حكمته تعالى ان يعرفه اياه ويوجبه عليه كما مر ايضا فان قصر
المكلف في فعله فقد اتى من قبل نفسه وذلك كمتابعة الرسل والا فقد اتهم
او في المكلف غيره ولا يجوز في الحكمة ان يكلف ذلك الغير الا مع علمه تعالى
بان في ذلك اللطف لا بد ان يقع اذ لو علم انه لا يقع ثم كلفه بما ذكر
لطف فيه لكان مناقضا لغرضه وكذلك يجب في الحكمة ايجابه على فاعله
لما مر وذلك كتبليغ الرسل للوحي ثم ولا بد وان يشتمل على مصلحة تعود الى
فاعله اذ ايجابه عليه لمصلحة غيره مع خلوه عن مصلحة تعود اليه ظلم وهو عليه محال
الركن الرابع في الالم والعوض وفيه ابحاث البحث الاول في تعريفه
اما الالم فقد سبق اما العوض فهو النفع المستحق الخالي عن تعظيم وتبجيل

ويخرج بالمستحق عن التفضل وبالخالي عن التعظيم عن الثواب فانه مستحق مقارن
التعظيم والاجلال البحث الثاني في اقسام الالام وهي اما حسن او قبيح والاول اما
مستحق عقلا والعوض فيه عليه والاول فاما من فعلنا وهو اما من المباح
كذبح الحيوان للاكل او من المندوب كذبح الاضحية او الواجب كدم النذر
والكفارة والعوض في هذه الثلاثة على الله تعالى واما من فعل الله فاما جهة
الاستحقاق كالعقاب او لا ابتداء كالالام الحاصلة ابتداء في الدنيا من غير استحقاق
وهو حسن لوجهين احدهما كونه متعقبا بالعوض ويزيد عليه اضعافا كثيرة
بوصل العوض والالم للمولم ويخير بين الالم مع عوضه او العافية لاختار الالم
الثاني ان يكون فيه مصلحة لا تحصل من دونه وهي اللطف اما للمتالم او لغيره
اما الاول فلبطلان الالم بدون العوض ظلم واما الثاني فلبطلان الالم
مع العوض من دون غرض عبث وهما محالان على الله تعالى البحث الثالث في
اقسام العوض اذ اما ان يكون مساويا للالم وهو كل ما يستحق عليه او ازيد وهو
كل ما يستحق عليه تعالى اما بفعله او اباحته او امره او تمكينه لغيره كما قيل من الحيوان
بحسن الشهوة للاحياء وكذا فيه وخلقه غيره قتل بالقبح وهو فعل وقال قوم
من العدلية ان العوض على الحيوان المؤذي وقال بعضهم انه لا عوض له
جنايته اصلا والاعمى من اوجب العوض في حكمة الله تعالى الضرورة وحجة من
اوجب العوض على المولم نفسه قوله عم يوم يقتص للجماء من القرناء والعقاص

يثبتها بالعوض وحجة من لم يوجب عليها عوضا قوله ثم جرح العجماء جبار وهو الهدر
عن الاولى لم لا يجوز ان يريد بالعجماء المظلوم وبالقرناء الظالم على وجه الاستعارة
ووجه المشابهة مشاركة المظلوم للعجماء في عدم القوة على دفع العدو ومشاركة
الظالم للقرناء في القوة على ذلك وعن الثانية لم لا يجوز ان يريد بالجبار انه لا
يستحق به قصاص في الدنيا وذلك لا ينافي وجوب العوض في حكمة الله البحث الرابع
في وجوب العوض في حكمة الله تعالى اما في افعاله فقد مر الكلام فيه واما الاعواض
في افعال ملائكة الفعال اذا لم ينتصف المظلوم من الظالم في مدة بقائه وعدده
جائزا وذلك على الله محال فوجب في حكمة الانتصاف وافراد الاعواض وبالله
التوفيق القاعدة السادسة في النبوات وفيها مقدمة واركان اما المقدمة
فاعلم ان الكلام في النبوة مبني على خمس مسائل يسأل عن كل منها بكلمة مفردة
وتلك الكلمات ما وهل ولم وكيف ومن فاولها قولنا ما النبي والبحث فيها عن
مفهوم هذه الكلمة في الاصطلاح العلمي الثانية قولنا هل النبي اي يجب وجوده في الحكمة
ام لا الثالثة قولنا لم يجب وجود النبي والبحث فيها عن العلة الغائية لوجوده
ووجه الحكمة فيه الرابعة قولنا كيف النبي والبحث فيها عما ينبغي ان يكون عليه
من الصفات التي بها تتم النبوة الخامسة قولنا من النبي والبحث فيها عن نفسه
والاركان على هذا الترتيب الخمسة الركن الاول في ماهيته ووجوده وعلته
الغائية وفيه ابحاث البحث الاول في تعريفه انه الانسان العالم المامور من السماء

السماء باصلاح احوال الناس في معاشهم ومعادهم العالم بكيفية ذلك المستغني
في علومه واوامره من السماء عن غيره بواسطة البشر المقترنة دعواه للنبوة بامور
خارقة للعادة واحترزنا بقولنا المستغني مع تمام التقييد عن الامام فانه
وان كان عالما ومامورا من السماء باصلاح الخلق لكن بواسطة النبي وقيد
الامر من السماء احد العمدة في خواص النبوة البحث الثاني في وجوده وعلته
وجود النبي ضروري في بقاء نوع الانسان وصلاح احواله في معاشه ومعاده
وكل ما كان ضروريا في ذلك فهو واجب في الحكمة الالهية بيان الصغرى انه
لما كان الانسان يفارق سائر الحيوان في انه لو انفرد لا يستقل وحده بتحصيل
معاشه وتدبير امره من غير مشاركة ومعاونة على ضروريات
حاجته بل لا بد له من شخص واشخاص اخر من ابناء نوعه حتى يكون كل منهم يكفيه
لصاحبه وبنظيره كان يخبز هذا لذاك ويخيط ذاك لهذا الى غير ذلك اشترطت
هذه الضروريات وجود الاجتماع بين اشخاص الانسان والتشارك بينهم و
استلزام التشارك وجود المعاملة واستلزام وجود المعاملة في الغاية والحكمة
الالهية وجود سنة وقانون يرجع اليها فيها اذ لو ترك الناس وارائهم في
ذلك لاختلفوا اذ كان كل منهم يرى ما له عدلا وما لغيره عليه ظلما وذلك
مستلزم للتنازع والتقاتل وفناء النوع ثم لا بد لتلك السنة من انسان عاقل
بشري يتمكن من مخاطبة الناس بتلك السنة والزامهم بها ولا بد ان يكون

ملك السنة بوحي من السماء مقرونة بدعواه الرسالة لها يشهد اعجازها ولكنه
يتميز بها عنهم والا لكان في قدرة غيره الاتيان بمثلها وكانت معارضته المعارضة
والمماثلة فلم يقبل ولما كان من مقتضى حكمة الحكيم وعنايته بالانسان اجابت
الشكر على اشعار عنه مثله وحاجته وغير ذلك من الامور التي ثبت ضرورتها
في بقائه وصلاح حاله فلا بد ولا ان يقتضي وجود مثل هذا الانسان الموصوف
فان وجوده ضروري في بقاء نوع الانسان واما الكبرى فلان بقاء نوع الانسان
غاية تكليفه وبه غرضه كما دل لما كان واجبا في الحكمة الالهية ان يكون وكان من ضروري
ذلك وشرائطه وجود النبي كان وجوده واجبا ان يكون لان ما لا يتم الواجب
المطلق الا به كان واجبا وبعبارة اخرى وجود النبي شرط في وجود التكليف
بالسمعيات وكل ما كان كذلك كان واجبا فوجود النبي واجب اما الصغرى
فظاهرة واما الكبرى فلان التكليف واجب في الحكمة على ما مر فلو لم يجب شرطه
لجاز الاخلال به فجاز الاخلال بالمشروط الواجب من الحكيم تعالى وقد بينا
انه لا يجوز عليه الاخلال بالواجب وقد بان بما ذكرناه الغاية من وجوده
البحث الثالث انكرت البراهمة بعثة الانبياء وزعموا انه لا فائدة فيها لان
النبي اما ان يأتي بما يوافق العقل او بما ينافيه فان كان الاول ففي
العقل غنية عنه وان كان الثاني فيجب اتباعه لان اتباع ما ينافي العقل
قبيح في العقل والجواب لا نسلم انه اذا اتى بما يوافق العقل كان فيه غنية عنه

عنه اذ ليس كل ما يوافق العقل يجب ان يكون عالما او مستقلا بادراكه بل
جاز ان يكون عالما به على الجملة ويجب البعثة لتعريفه ذلك مفصلا وهذا كما
يعلم المريض على سبيل الجملة ان كل ما ينفعه يجب تناوله وكل ما يضره يجب
اجتنابه وان لم يعلم بتفصيل المضار وانما نفع في دفع المضار والطبيب ان شيئا
معينا ينفعه او يضره ولكن ذلك ما لا يعلمه الجاهل بل موافق بتفصيله لانه
ليس في عقله غنية عن الركن الثاني فيما ينبغي له من الصفات وفيه ابحاث
البحث الاول العصمة لطف لا يمتنع معها من فعل المعاصي ولا تمتنع
منه بدونها وعندنا ان النبي معصوم عن الكبائر والصغائر عمدا او سهوا
من حين الطفولية الى آخر العمر وجوز بعض الخوارج صدور جميع الذنوب
عن الانبياء وجوز المعتزلة والزيدية وقوع الصغائر عنهم فيما يتعلق بالتقوى
دون الكبائر ثم منهم من جوزها سهوا فقط وهو مذهب الاشعرية فاما ما يتعلق
باداء الشريعة فاجمعوا على انه لا يجوز فيه التحريف والخيانة لا عمدا ولا سهوا
وكذلك اجمعوا ان وقت العصمة هو وقت النبوة دون ما قبلها لنا وجوه
احدها ان غرض الحكيم من البعثة هداية الخلق الى مصالحهم وحثهم بالبشارة
والنذارة والاقامة الحجة عليهم بذلك لقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو لم يجب في حكمته عصمة النبي لناقض
غرضه من بعثته وابطله لكن التالي باطل فالمقدم مثله فعصمة النبي واجبة

في الحكمة اما الملازمة فلان بتقدير وقوع المعصية منه جاز ان يأمرهم بالمفسدة
لهم وينهاهم عما هو مصلحة لهم وذلك مستلزم لاغرائهم واضلالهم فكان في بعثته
غير معصوم مناقضة للغرض من بعثته واما بطلان اللازم فلان مناقضة الغرض
يستلزم السفه والعبث وهما محالان على الحكيم كما تقدم في باب العدل الثاني
لو جاز صدور المعصية عن النبي لوجب علينا فعل المفسدة او ترك الطاعة الراجحة
لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فانه يجب علينا فعل ما امرنا به
والانتهاء عما نهانا عنه لقوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا فبتقدير ان يجوز المعصية عليه جاز ان يوجب علينا ما هو محرم ويحرم علينا
ما هو واجب ويجب علينا اتباعه في ذلك واما بطلان اللازم فلان امر الحكيم
لنا باتباعه فقط يستلزم امره لنا بفعل القبيح اذ لكن الامر بالقبيح قبيح ممتنع
عليه تعالى الثالث لو جاز صدور المعصية عنهم لكان بتقدير وقوعها منهم لا تقبل
شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اللازم باطل لانها
اذا لم تقبل في محقرات الامور فلان اولى ان لا تقبل في الدين الباقي حكمه
الى يوم القيامة واعلم ان الوجه الاول كما يدل على عصمة النبي فهو ايضا يدل على
عصمة الرسل من الملائكة البحث الثالث ينبغي ان يكون منزها عن كل امر ينفر عن
قبول قوله اما في خلقه كالرذائل النفسانية من الحقد والبخل والحسد والحرص
ونحوها او في خلقته كالجذام والبرص او في نسبه كالزنا ودناءة الآباء والامهات

لان جميع هذه الامور صارفة عن قبول قوله والنظر في معجزته فكانت طهارته
عنها من الله لطف لان فيها تقريب الخلق الى طاعته واستمالة قلوبهم اليه البحث
الثالث قد تبين انه يجب ان يكون له امر مقرون بدعواه لغرض التصديق
ويسمى معجزات والمعجز هو الامر الخارق للعادة المطابق لدعوى النبوة المتعذر
في جنسه او صفته وقلنا الخارق للعادة لان المعتاد وان كان قد يكون متعذرا
كطلوع الشمس من المشرق الا انه ليس يدل على النبوة واحترزنا بالمطابق للدعوى
عما لا يطابق كما اذا ادعى من المعجز انه يكثر ماء بئر فنقص ماؤها فان ذلك
خارق للعادة متعذر لكنه ليس بدليل لعدم مطابقته للدعوى وقلنا المتعذر في
جنسه او صفته لان المعجز من فعل الله تعالى ولا يقطع بكونه من فعله الا اذا
كان متعذرا اما في جنسه كخلق الحيوة او في صفته كالحركة الى السماء
الركن الثالث في تعيين الرسول وفيه ابحاث البحث الاول محمد رسول الله حقا
ودليله انه ادعى النبوة وظهر المعجزات على يده موافقا لدعواه وكل من
كان كذلك كان نبيا حقا فمحمد النبي حق اما الصغرى فادعاء النبوة منه معلوم
بالتواتر واما ظهور المعجز على يده موافقا لدعواه فمن وجوه احدها انه ظهر
عليه القرآن كذلك والقرآن معجز اما ظهور القرآن عليه فبالتواتر واما ان
القرآن معجز فلانه تحدى به العرب الذين هم اهل الفصاحة والبلاغة فعجزوا عن
الاتيان بمثله وكان معجزا اما انه تحداهم بالقرآن فلانه بلغ التواتر به في قوله تعالى

قل فأتوا بعشر سور مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين
فلما لم يأتوا قال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن
لا يأتون بمثله الآية وهو معلوم بالتواتر ايضا واما انهم عجزوا عن معارضته فلانهم
لو كانوا قادرين على ذلك لما عدلوا عنها الى قتل انفسهم واتلاف اموالهم
في محاربته واظهار معارضته لكن اللازم بط فالملزوم كذلك بيان الملازمة
ان غرضهم الاكثر من محاربته ليس الا دفع مقالته وقد كان الاتيان بمثل
القرآن لو امكن مع سهولة الكلام عليهم وعلو درجاتهم في الفصاحة والبلاغة
كافيا في دفعه والحال انه لو كانوا قادرين على دفعه من تلك الجهة مع سهولتها
عليهم لما عدلوا عنها الى الاشق الذي هو قتل انفسهم في الحرب والعلم به ضروري
واما بطلان اللازم فظ واما انهم لما عجزوا عن معارضته كان معجزا فيصدق هو
المعجز عليه واما موافقته لدعواه فمعلوم بالتواتر ايضا الثاني لو سلمنا ان القرآن
لم يبلغ الى حد الاعجاز الا انه لا نزاع في كونه كتابا شريفا بالغا في الفصاحة
والاشتمال على العلوم الكثيرة الشريفة من المباحث الالهية وعلوم الاخلاق
وعلم السلوك الى الله وعلم احوال القرون الماضية ثم ان محمدا نشأ في قوم
خالية من العلماء والكتب والمباحث الحقيقية ولم يسافر الا مرتين في مدة قليلة
وعلم من حاله في سفره وحضره انه لم يواظب على القراءة والاستفادة من احد
وانقضى من عمره اربعون سنة على هذه الصفة ثم بعدها ظهر مثل هذا الكتاب الشريف

الشريف على لسانه وذلك معجزة قاهرة ظاهرة اذ ظهور مثل هذا الكتاب
على مثل ذلك الانسان الخالي عن البحث والطلب والمشقة والتعليم لا يمكن الا
بوحي من الله والهامه والعلم به ضروري الثالث انه قد نقلت عنه معجزات كثيرة
كنبع الماء من بين اصابعه وتسبيح الحصى في كفه وحنين الجذع اليه وانشقاق
القمر واقبال الشجر واطعام الخلق الكثير من الطعام القليل وشبع في مواضع وغير
ذلك مما دونه العلماء ورووا انه الف معجزات فهذه المعجزات وان كان
كل منها مرويا بطريق الآحاد الا انا نعلم بالضرورة انها ليست باسرها كاذبة بل
لا بد ان يصدق بعضها وايّا ما صدق ثبت به ظهور المعجز على يده موافقا لدعواه
وهو الامر المسمى بالتواتر المعنوي كشجاعة علي وسخاوة حاتم واما بيان كبرى القياس
الاول فمن وجوه الاول ان ظهور المعجز على يد مدعي النبوة مقارنا لدعواه
وموافقا لها لما كان من خواص النبي كان كل من اتصف به نبيا فلما اتصف به
محمد ثبت كونه كذلك الثاني انه لو كان كاذبا في ادعائه من النبوة لما جاز
ان يخلق الله تعالى المعجز على يده مقارنا لدعواه لكن اللازم بط فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان معنى خلق عند هذه المعجز مقرونا بدعوى المدعي الى
تصديقه فلو كان كاذبا لكان الله تعالى قد صدق الكاذب لكن تصديق الكاذب
يستلزم تجهيل الخلق واغراءهم بالقبيح وهو غير جائز على الله فثبت انه لو كان كاذبا
لما جاز اظهار المعجز على يده واما بطلان اللازم فلما مر الثالث دعوى الضرورة

والمطلقة

ومثاله في ذلك بان قالوا ان الملك العظيم اذا حضر في المحفل العظيم فقام واحد
وقال ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال يا ايها الملك ان كنت
صادقا في كلامي فخالف عادتك وقم عن سريرك فاذا قام الملك عند سماع هذا
الكلام علم الحاضرون بالضرورة كون ذلك المدعي صادقا في دعواه وكذلك
حال محمد صلعم في دعواه النبوة واظهار الله تعالى الامر الخارق للعادة على يديه عقيب
دعواه لا يقال لا نسلم ان شيئا مما ذكرتموه معجز ولا نسلم انه من فعل الله ولم لا يجوز
ان يكون نفس هذا الانسان او بدنه خاصية لاجلها قدر على ما لم يقدر عليه احد
غيره سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون اعانه عليه بعض الجن والشياطين كما يقال ان
الجن يدخل في بدن المصروع ويتكلم كلام الذئب والبعير وغيرهما من ذلك القبيل
سلمناه لكن لم لا يجوز ان ينسب ذلك الى بعض الكواكب او الملائكة المجردة او ابليس
اما بالاستقلال او بالاعداد له والمعونة على فعل ذلك سلمناه ان فاعله هو الله تعالى
لم قلتم انه فعلها لغرض التصديق ولم لا يجوز ان يكون ابتداء عادة او تكرير عادة
متطاولة متباعدة سلمناه لكن لعله فعلها معجزة لنبي آخر في بعض اطراف العالم او
الملك او كرامة لواحد من جن البر او البحر سلمناه لكن لعله فعلها على يده مع كونه
كاذبا حتى تشتد البلية وتقوى الشبهة فيستحق بسببها الثواب العظيم لانا نجيب عن
الاحتمالات الاول الى انه لو ادعى كون هذه المعجزات قد فعلها الله تعالى على يديه تصديقا
لدعواه الرسالة من عنده فكان اي شيء منها من فعل غيره لا لغرض تصديقه لكان

لكان كاذبا فيما ادعاه وكان الله تعالى قد مكنه مما يروج به كذبه ومكن غيره
من مساعدته على ذلك فيكون مصدقا للكاذب لكن تصديق الكاذب يستلزم الاضلال
الخلق وافسادهم وهو قبيح عقلا فيمتنع عليه وعن الاحتمالات الباقية الى آخرها
انه تعالى لما خلقها على يده عقيب دعواه مطابقة لها علمنا بالضرورة وكون الغرض
بها التصديق دون سائر الاحتمالات المذكورة واذا ثبت انه نبي حق وجب ان
يكون موصوفا بخواص النبوة ولوازمها من العصمة والبرائة عن وجوه النقص
المنفرة عنه البحث الثاني اختلف المتكلمون في سبب اعجاز القرآن فذهب اكثر المعتزلة
الى ان سببه فصاحته البالغة وذهب الجويني الى انه الفصاحة والاسلوب لانه
كان في شعر العرب وخطبهم ما فصاحته كفصاحة القرآن دون اسلوبه وكان في
كلامهم ما اسلوبه كاسلوبه دون فصاحته ككلام مسيلمة وذهب المرتضى ره الى انه
تعالى صرف العرب عن معارضته وبهذا الصرف يحتمل ان يكون بسلب قدرتهم عن
المعارضة ويحتمل ان يكون بسلب دواعيهم ويحتمل ان يكون بسلب العلوم التي يتمكنون
بها من المعارضة وينقل عنه انه اختار هذا الاحتمال الاخير والحق ان وجه الاعجاز
هو مجموع الامور الثلثة وهي الفصاحة البالغة والاسلوب والاشتمال على العلوم
الشريفة فان كلام العرب غيره ربما يتصف بالفصاحة البالغة واما الاسلوب فلا
ويمكن عند التكلف وقلما يمكن اجتماعهما لان التكلف للاسلوب يذهب بالفصاحة
واما العلوم الشريفة المرجوة في القرآن فهو علم التوحيد وعلم الاخلاق

قلما ظ

والسيئات وكيفية السلوك الى الله وعلم احوال القرون الماضية فربما يوجد
في كلام بعض حكمائهم كقس بن ساعدة ونحوه من قراء الكتب الالهية ما يقرب شيئا
من حكمة العلوم فيكون ذلك منه على سبيل النقل ومع ذلك فلا يوجد معه اسلوب
القرآن وفصاحته والحاصل ان كلامهم قد يوجد فيه ما يناسب بعض القرآن في
الفصاحة وهو في مناسبته له في الاسلوب بعيد واما في العلوم ولطائف هذا التي
اشتملت عليها فاشد بعدا فان للقرآن باطنا وظاهرا الى ان قال ان للقرآن ظهرا
وبطنا وحدا ومطلعا فياخذ كل منه بحسب فهمه واستعداده وفيه ايات كثيرة تنزلت
وانذرت بحوادث مستقبلة وذلك مما لا ينبغي به القوة البشرية الا بتأييد ووحي
الهي فيكون ذلك معجزة في كلامهم فضلا ان تتغير اعجازا بما يناسب لفظ القرآن
في فصاحته واسلوبه وبالله التوفيق المبحث الثالث نبوة نبينا محمد صلعم مبنية على جواز
النسخ ومن اليهود من منع منه عقلا وسمعا ومنهم من اجازه عقلا وسمعا ومنهم من
اجازه عقلا ومنع منه سمعا لنا في جوازه عقلا وسمعا وجوه احدها انه عبارة عن
رفع مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم بنص آخر متراخ عنه على وجه لولاه لاستمر
ذلك الحكم ودام ثم ان التكليف بذلك الحكم تابع للمصلحة بمعنى ما تقرر ولا ينبغي ان يصير
ما هو مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر جواز مصير وقد كذلك يستلزم جواز نسخه
والا لكان التكليف به على تقدير صيرورته مفسدة تكليفا بالقبيح الممتنع على الله تعالى
الثاني انا قد دللنا على صحة نبوة نبينا محمد صلعم ولا شك ان شريعته مستلزمة لنسخ كثير
من احكام الشرائع السابقة فتحقق وجود النسخ وهو يستلزم جوازه الثالث
انه كان من شريعة آدم عم جواز تزويج الاخوات بالاخوة ثم رفع ذلك الحكم وحجة
من منع منه عقلا انه يستلزم البداء المستلزم للجهل الممتنع على الله وحجة المانعين
منه سمعا ما روي عن موسى عم انه قال تمسكوا بالسبت ابدا وقوله شريعتي لا تنسخ
والجواب عن الاول لا نسلم انه يستلزم البداء لان البداء يستلزم اتحاد الوقت
والفعل والمكلف ووجه التكليف وظاهر ان النسخ ليس كذلك لعدم بعض الشرائط
وعن الثاني ان الاول خبر آحاد لكن لا يفيد اليقين لجواز ان يريد بقوله ابدا
المدة الطويلة الممكنة لوجود مخصص سلمنا لكن لعل فيه اضمارا وهو قوله ما لم يأت
صاحب شريعة يرفعه لكن استغنى عن الاظهار للعلم به او لنطق به ولم ينقل الينا
سلمناه لكن قد علمت ان الدليل النقلي لا يفيد اليقين الا اذا علم عدم الدليل
العقلي في معارضته وههنا قد قام الدليل العقلي الدال على نبوة محمد صلعم معارضا
لما ذكرتم فسقط الاستدلال به على العموم وبالله التوفيق المبحث الرابع محمد صلعم
افضل الانبياء ويدل عليه المنقول والمعقول اما المعقول فهو انه صلعم اكثر
فيضانا للعلوم واعم نورا من سائر الانبياء فوجب ان يكون افضل اما
الاول فلان شريعته بلغت اكثر بلاد العالم وانتشرت في اطراف الارض
بخلاف سائر الانبياء فان دعوة موسى عم كانت مقصورة على بني اسرائيل وهم
بالنسبة الى امة محمد صلعم في غاية القلة واما عيسى عم فالدعوة كقلة التي جاء بها لم تبق

واما ما في ايدي النصارى فما بايديهم شريعة له بل هو جهل محض وكفر صريح والاستقراء
يحققه فوجب ان لا يكون شريعة له واما المنقول فالقرآن والاخبار اما القرآن
فقوله تعالى بعد ذكر النبيين اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امره
يقتدي بهم بأسرهم فوجب ان يأتي بكل ما اتوا به فوجب ان يحصل فيه ما في كل الانبياء
جميعهم فيكون افضل من كل واحد منهم واما الخبر فقوله آدم ومن دونه تحت
لوائي يوم القيامة فكان هو مقدما وافضل عند الله تعالى وافضلهم وهو المطلوب
البحث الخامس انه محمد عليه السلام لم يكن قبل نزول الوحي على شريعة مخصوصة من
الانبياء لانا نبين ان الشرائع التي كانت قبل عيسى كانت منسوخة بشريعة عيسى
واما شريعة عيسى فاكثر الناقلين لها كانوا كفارا لطريق القول بالتثليث و
الحلول والاتحاد وسائر الفرق من هذه الاعتقادات لو وجدوا الكل في
غاية من القلة فلا يجوز الاعتماد على نقلهم والوثوق بقولهم فان الامور العقلية
والقواعد الحقيقية التي اتفقت الانبياء على القول بها وشهدت البراهين العقلية
بصحتها كالعلم بوجود الصانع ووحدانيته وما ينبغي له من الصفات والافعال و
القول بالمعاد والاستكمال النفوس بالعلوم ومكارم الاخلاق فقد كان
عليه السلام متعبدا بها واليه الاشارة بقوله تعالى قل انني هداني ربي الى صراط
مستقيم دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا الاية ونحوها من الايات الدالة بتعبده
بذلك لا من حيث انهم كانوا متعبدين بها بل لانه رآها في نفسها كمالات واجب

الحق تركها ولا استكمال الا بها البحث السادس انه مبعوث الى جميع الخلق
خلافا لبعض اليهود فانهم زعموا انه مبعوث الى العرب خاصة لنا انهم سلموا كونه
نبيا فوجب كونه معصوما وقد اخبرنا بالتواتر انه ادعى انه رسول الله الى جميع الخلق
فلو كان كاذبا لم يكن معصوما هذا خلف وان كان صادقا لزم بطلان قولهم البحث
السابع لما ثبت كونه نبيا حقا وجب ان يكون كل ما اخبر به صادقا من القول بالاسراء
والقول بثواب القبر وعذابه والحساب والميزان وسائر ما اخبر عنه من احوال
القيامة لانها لا تنافي الحكمة والله تعالى قادر على جميع الممكنات وقد اخبر الصادق
عنها فوجب القول بصحتها وان وقع فيها شكوك لبعض الاذهان بسبب الجهل
بكيفية تلك الامور المخبر عنها وكونها على اي وجه هي والله الموفق البحث
الثامن في الطريق الى معرفة شرعه لمن بعده اما عندنا فالطريق اليه
قول الامام المعصوم الذي لا يخلو زمان التكليف منه في حق من حضره واما في
حق من نأى عنه فاصول الشريعة معلومة له بالتواتر عن النبي والائمة ع واما
الفروع فمعلومة بالطرق المظنونة من النقل والاجماع والاجتهاد في تفريعها
واما عند من لم يقل بعصمة الامام فالطريق له هو ما عدا قول المعصوم من الطرق
التي ذكرناها ولله التوفيق القاعدة السابعة في المعاد وفيها مقدمة و
اركان اما المقدمة فنقول الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا اما ان يكون
جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا او مركبا من هذه الاقسام والكل [illegible]

وذهبت فرقة من الناس الى ان الانسان بانه جسم فهو مذهب طائفة ولهم
في تعيين ذلك الجسم مذاهب كثيرة واشهر مذاهب المتكلمين في ذلك مذهبان
احدهما قول المشائخ كابي علي وابي هاشم وهو انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس
والثاني قول اكثر المحققين من المتكلمين واختيار ابي الحسين البصري وهو ان
في هذا البدن اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره من غير ان يتطرق اليها
شيء من التغيرات بالزيادة والنقصان وفيه اجزاء عارضة تتبعه تزيد وتنقص
فالانسان المشار اليه بقولنا انا هو عبارة عن تلك الاجزاء الاصلية وقول الفلاسفة
وان القائلون بانه جسماني فمنهم من قال هو عبارة عن الحيوة ومنهم من قال هو
عبارة عن التخطيط والشكل الى غير ذلك وان القائلون بانه ليس بجسم ولا جسماني
فهم جمهور الفلاسفة ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد والمفيد من الامامية ومن
المتأخرين الغزالي وابو القاسم الراغب والمختار انه عبارة عن اجزاء اصلية
باقية من اول العمر الى آخره لنا انه اما ان يكون جسما على ما ذكرنا او عرضا
او لا جسما ولا عرضا او مركبا من هذه الاقسام والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة فتعين
الاول وانما قلنا انه يستحيل ان يكون عرضا لانه اما ان يكون عبارة عن نفس
الحيوة او ما هو مشروط بها او يكون من الاعراض ظاهرة بالضرورة والاتفاق وانما
قلنا انه يستحيل ان يكون عرضا لانه لو كان عبارة عن غيرهما لزم من عدم الحيوة ان لا يصل الى المستحق
ثواب ولا عقاب لكن اللازم قبيح غير جائز في الحكمة فيمتنع ملزومه وان الملازمة لما سيتبين

سيتبين من امتناع اعادة المعدوم وانما قلنا انه يستحيل ان يكون لا جسما
ولا عرضا لانه يمكن حادثا لما دللنا على ان كل ممكن محدث وقد ثبت
في اصول الفلاسفة ان كل حادث فهو مشروط بمادة او ما يقوم مقامها
وثبت عندهم ان هذا الجوهر عندهم مشروط بحدوث البدن وثبت ان
هذا البدن يعدم فيجب ان يعدم ذلك الجوهر لعدم شرطه وسيتبين ان
المعدوم لا يعاد فلو كان الانسان عبارة عن هذا الجوهر فيجب ان يمتنع
عوده على تقدير عدمه فيجب ان لا يصل الثواب والعقاب الى مستحقهما وهو غير
جائز من الحكيم وسنؤكد ذلك بالكلام على ادلتهم في اثباته وبقائه وبمثل هذا
البيان بطل ان يكون الانسان عبارة عما تركب من هذه الاقسام لعدم
المركب بعدم جزئه وامتناع اعادة المعدوم واذا بطلت الاقسام الثلثة
تعين ان يكون جسما ومحال ان يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس باجزائه
لان لكل عاقل العلم بالبديهة ان بدنه زمان الشيخوخة غير زمان الصغر ولان
لان البدن متنقل من الهزال الى السمن ويتبدل بسائر انواع المتحللات فلو
كان الانسان عبارة عن هذا الهيكل لزم في كل يوم ان يخرج الانسان عن
كونه انسانا ويحدث مثله وذلك محال واذا بطل ذلك تعين ان يكون عبارة
عن اجزاء فيه اصلية باقية من اول العمر الى آخره لا يجوز عليها التبدل
والتغير والعدم لما بيناه وهو المطلوب اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحشر

العالم متفقون على القول بالمعاد وهو اما ان يكون جسمانيا فقط وهو قول
اكثر المتكلمين او روحانيا فقط وهو قول كثير من الفلاسفة واكثر الطبيعيين
من قدماء الفلاسفة ونقل عن جالينوس التوقف في المعاد فانه قال لم يظهر لي ان
النفس غير المزاج فبتقدير ان يكون الانسان عبارة عن المزاج وهو مما يعدم
بالموت فيمتنع اعادته وبتقدير ان يكون امرا وراء المزاج يجوز بقاؤه بعد
المزاج وكان المعاد ممكنا فلذلك توقف الرأي الاول في المعاد الجسماني
وفيه ابحاث البحث الاول انه جائز عقلا وجوازه مبني على مقدمات احداها
اثبات الجوهر الفرد لان الانسان عبارة عن اجزاء حقيقية في البدن تبقى اجزاؤها
بجمعها تشذبها وتفرقها وقد دل على وجوده الثانية اثبات الخلاء لان
اجسام العالم لو كانت ملاصقة حركة بعض الاجزاء الى بعض عند تشذبها
والاعادة بعد تشذبها وتفرقها وبرهان ذلك ان نقول ان كان الجوهر
الفرد حقا فالخلاء حق لكن الملزوم حق فاللازم مثله بيان الملازمة انه لو كان
العالم ملاء على ذلك التقدير لكان الجوهر الفرد اذا انتقل عن حيزه الى حيز جوهر آخر
فذلك الآخر اما ان ينتقل الى حيز الاول او الى حيز جوهر ثالث والاول باطل
لان انتقال كل منهما الى حيز الآخر يصير مشروطا بانتقال الآخر الى حيزه فيكون
حركة كل منهما مشروطة بما هو مشروط بها فيكون شرطا في نفسها هذا محال والثاني
ايضا باطل لان الكلام في انتقال الثالث كالكلام في الثاني فاما ان يلزم كون

او الجمعين جسمانيا وروحانيا وهو قول اكثر المحققين من المتكلمين

تشذبها د

٥٦

كون الشيء شرطا في نفسه او ان يتداخل الجواهر بعضها ببعض الى نهاية اجسام
العالم فيلزم من حركة البقة في الهواء او السمكة في عمق الماء ان يتحرك كرة العالم
من حركة البقة باسرها وهو باطل بالبديهة واما حقيقة الملزوم فقد سبق بيانها
حجة الخصم في نفي الخلاء لو كان الخلاء موجودا لكانت الحركة فيه اما ان تقع في زمان
او لا تقع فيه والقسمان باطلان فوجود الخلاء باطل اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان القسم الاول فلانا نعلم بالضرورة ان المتحرك فيه كلما كان
ارق كانت الحركة فيه اسرع وبالعكس ونسبة الرقة الى الغلظ كنسبة السرعة الى
البطء فلنفرض ملاء ارق من الماء بحيث يكون نسبة رقته الى رقة الماء كنسبة
زمان الحركة في الخلاء الى زمان الحركة في الماء لكانت الحركة مع العائق كهي لا مع
العائق هذا محال واما بطلان الثاني فلان كل حركة فيها مسافة فتكون الحركة
الى نصفها سابقة على الحركة الى كلها والسبق دائما من لواحق الزمان وكل
حركة واقعة في زمان والجواب لا نسلم وجود ملاء نسبة رقته الى رقة الماء كنسبة زمان
الحركة في الخلاء الى زمانها في الماء حتى تكون الحركة الى العائق فيه كهي لا مع العائق
وبيانه ان الحركة تستدعي لذاتها قدرا معينا من الزمان بناء على القول بالجوهر
الفرد ثم لا بد لها من قدر آخر بسبب المعاوق في الماء الرقيق فيستحيل ان
يتساوى نسبتها مع ذلك القدر الى الماء نسبة الحركة في الخلاء الى الحركة في
الماء وبالله التوفيق الثالثة اثبات كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات الرابعة

كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات الكلية والجزئية يميز عن الاجزاء الاصلية لزيد
وعمرو والفاضلة فيهما ويرد كل اصل الى بدن صاحبه ولما كان المقدمتان
قد ثبتا بحججهما واذا ثبت هذه المقدمات ظهر ان تلك الاجزاء التي تفرقت يمكن
تركيبها بعضها كما كانت وهو مرادنا بجواز المعاد الجسماني والى هذا اشار القرآن
الكريم بقوله وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده الى قوله العزيز الحكيم استلزم ذلك
كمال قدرته تعالى وكون الاعادة ممكنة والا لما تعلقت بها القدرة ودل قوله
العزيز الحكيم على كمال علمه تعالى وقدرته اما المنكرون للمعاد الجسماني من الفلاسفة
فقد احتجوا بوجوه احدها لو صح حشر الاجساد لصحت اعادة المعدوم بعينه لكن
اللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان الانسان ليس عبارة عن تلك
الاجزاء الاصلية فقط لانها اذا تفرقت وصارت تراباً من غير حيوة ولا مزاج
فان كل احد يعلم ان ذلك التراب ليس عبارة عن زيد بل انما يكون تلك الاجزاء
هي زيداً اذا تالفت على وجه مخصوص وقامت بها حيوة وعلم وقدرة واذا
كان كذلك فعند تفرق تلك الاجزاء تزول تلك الصفات وتفنى ويبطل
ماهية زيد من حيث انه ذلك الشخص المعين فح لا يمكن اعادته من حيث هو كذلك
الا باعادة اعراضه التي زالت وفنيت وذلك يستلزم صحة اعادة المعدوم واما بطلان
اللازم فلما سيأتي انشاء الله تعالى وثانيها انه اذا اغتذى انسان بانسان آخر حتى صارت
اجزاء المأكول اجزاء من المغتذي فيوم القيمة لابد ان ترد تلك الاجزاء الى بدن

بدن احد الشخصين فيضيع الاجزاء منهما فبطل حشر الاجساد وثالثها
انه تعالى اذا اعاد بدن شخص فاما ان يعيد الاجزاء التي كانت موجودة
وقت الموت او جميع الاجزاء التي كانت في مدة الحيوة والاول يقتضي
ان يعاد الاعمى والمجذوم والاقطع على تلك الصورة وهو باطل بالاتفاق
والثاني باطل لان المسلم اذا كان سميناً ثم كفر فهزل يلزم ان تعذب الاجزاء
التي كانت مصروفة لطاعة الاسلام وكذلك لو كان كافراً سميناً ثم اسلم وهزل
يلزم ايصال الثواب الى الاجزاء الكافرة وذلك ظلم وهو غير جائز من الحكيم
والجواب عن الاول انه لا يجوز ان يكون الانسان عبارة عن اجزاء اصلية
في هذا البدن باقية من اول العمر الى آخره ولا يجوز عليها التبدل والتغير
وهي التي ينسب اليها الآثار والحيوة ثم عند الموت تنفصل تلك الاجزاء
وتبقى على حالها وعند الاعادة تأتلف وتنضم معها اجزاء اخر زائدة و
يوصل اليها الثواب والعقاب وعلى هذا يكون المثاب والمعاقب في القيمة
عين من كان مطيعاً وعاصياً في الدنيا وعن الثاني انا بينا ان المعتبر
في الحشر والنشر اعادة الاجزاء الاصلية دون الفاضلة والاجزاء الاصلية
لكل بدن تكون فاضلة في غيره وبهذا الحرف ظهر الجواب عن الثالث
لان المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب ليس الا تلك الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى آخره فاما الاجزاء الزائدة المتبدلة بالسمن و

والزوال فلا عبرة بها. البحث الثاني في الطريق الى القطع بوقوع المعاد
الجسماني ويدل عليه المنقول والمعقول اما المنقول فانه قد ثبت بالنقل
المتواتر عن الانبياء عليهم السلام وقوعه فوجب القطع بذلك لان
الصادق اذا اخبر عن وقوع امر ممكن الوقوع وجب القطع به فان قلت
لم لا يجوز ان يقال ان الانبياء عليهم السلام انما اثبتوا المعاد الجسماني
ليحصل به نظام العالم لان معرفة المعاد الروحاني موقوفة على معرفة النفس
المجردة واحوالها المعقولة وذلك امر لا يقدر العوام ... فلو خوطبوا
به لم يتقرروه ولم يعتقدوا به فلم ينتفعوا فلم يحصل ما هو مقصود الشارع
من جمع الخلق على نظام واحد ومعتقد واحد فاثبت لهم بالمعاد الجسماني
الظاهر لانه المقصود لهم كما فعل ذلك في تفهيمهم الصانع حيث اتى بالظواهر
المشعرة بالجسمية والجهة للمبدا ثم ان من كان قوي العقل عرف انه لا بد من
تاويل هذه الظواهر وكما انه لا بد من تاويل هذه الظواهر فكذا لا بد من
تاويل تلك والجواب ان التاويل انما يصار اليه اذا لم يكن الحمل على الظاهر
جائزا كما في الظواهر المشعرة بجسمية الصانع واما عند جوازه كما في المعاد
فالظاهر اولى وايضا فانما يصار الى التاويل ان لو كان محتملا فاما اذا
علمنا بالنقل المتواتر من دين محمد صلعم انه كان يثبت المعاد الجسماني فكفر المنكر
المنكر لا جرم انه لم يبق للتاويل فيه مجال واما المعقول فمن وجهين احدهما

احدهما لو لم يكن الحشر والنشر حقا لبطل الثواب والعقاب المستحقان بالطاعة
والمعصية والاحسان والاساءة لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة
انا نرى المطيع والعاصي يدركهما الموت من غير ان يصل الى احد منهما ما يستحقه
من ثواب او عقاب فان لم يحشرا ليوصل اليهما ذلك المستحق لزم بطلانه
واما بطلان اللازم فلان ذلك ظلم وسفه لا يجوز على الصانع الحكيم وقد اكد
الله تعالى هذه الحجة بايات من القران الكريم كقوله تعالى ان الساعة اتية اكاد
اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وقوله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا
ذلك ظن الذين كفروا الى قوله كالفجار الثاني ان يقال ان الله تعالى خلق الخلق
اما للعطب او للتعب او لا لواحد منهما والاول باطل لقبحه وامتناعه من
الغني الحكيم الرحيم والثالث باطل لكونه سفها وعبثا يمتنع من الحكيم ايضا فتعين
ان يقال انما خلقهم للراحة وهي اما ان تحصل اليهم في الدنيا وهو باطل لان كل ما
يعتقد في الدنيا لذة فهو دفع للالم كالذي يظن من لذة الاكل فانما هي دفع
الم الجوع والمهلك فان الذ لقمة تؤكل هي الاولى لشدة الم الجوع هناك
وكل لقمة تاخرت فهي اقل لذة لضعف الم الجوع هناك وكذلك سائر اللذات
الحاصلة في هذا العالم وبتقدير ان يحصل في هذا العالم لذة فانها قليلة او
الغالب اما الالم او دفعها وليس من الحكمة تعذيب الحيوان بنيران
الالام والمكروهات لاجل الفوز بذروة من اللذات فاذن ليس

المبتصر ومن صدق الانسان ان الحال الراحة الابدية في الدنيا فلا بد من القطع بوجود
دار اخرى وعالم آخر يحصل فيه الراحة التامة التي تشتهى في الوصول اليها هذه [illegible]
وتلك هي الدار الآخرة ثم العلماء اختلفوا في المبحث الثالث في ان اعادة المعدوم بعينه
محال اختلف المتقدمون فيه ان الشيء اذا فني وعدم هل يمكن اعادته بعينه ام لا فذهب
جمهور المتكلمين الى ان اعادته ممكنة وهو تفريع على مذهبهم ان المعدوم شيء في حال
فان المعدوم لم يبطل ذاته المخصوصة وانما زالت عنه صفة الوجود ولما كانت ذاته المخصوصة
باقية في حال العدم كانت اعادته ممكنة وذهبت الفلاسفة الى ان اعادته غير ممكن وهو قول
ابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي وبذلك ذهب ابو الحسين البصري الى ان الشيء
اذا عدم معنى عدمه تفرق اجزائه وخروجها عن حد الانتفاع [illegible] فاعادته بالكلية كما اشار
اليه وهو المختار وان الاشاعرة فانهم لم يقولوا ان الشيء اذا عدم فقد بطلت ذاته
وصار نفيا محضا ثم انهم قالوا انه يعود بعينه لو كانت اعادة المعدوم جائزة لكانت
اعادة الوقت الذي حدث فيه اولا جائزة لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك بيان
الملازمة ان الوقت الذي من شرائط وجود ذلك الشخص المعين ومشخصاته يستحيل
وجوده ثانيا بعينه من دون ذلك الشرط بيان بطلان اللازم انه لو اعيد ذلك
الوقت بعينه لكان ذلك ابتداء احداثا له في وقته الاول فلا يكون من حيث
هو معاد مبتدءا هذا خلف احتجت الاشاعرة على جواز اعادة المعدوم بعد فنائه بان
فنيته بعد العدم باقية على الجواز الذي كانت قبله وانه لم يخرج الشيء عن الامكان الذاتي

الذاتي الى الامتناع الذاتي وانه محال واذا كان ممكنا والله تعالى قادر على
جميع الممكنات كانت اعادة المعدوم مقدورة له تعالى والجواب ان الامكان
الذاتية لا نزاع فيه انما النزاع في الاعادة وذلك الشخص الذي عدم من حيث هو
ذلك الشخص ولا نسلم انه ممكن وانه مقدور وقدرته يلزم ان يكون معادا من
حيث هو مبتدأ كما سبق المبحث الرابع في ان الخرق والالتيام جايزان على
الافلاك خلافا للفلاسفة لنا ان الاجسام حادثة ومركبة من الاجزاء التي لا
تتجزى على ما سبق بيانه فكل ما يصدق على كل واحد من تلك الاجزاء باحد طرفيه فانه
يصح ان يصدق عليه بطرفه الآخر لاستواء طرفيه في تمام الماهية ووجوب اشتراك المتماثلين
في اللوازم ومتى صح باحد طرفيه الشيء الذي كان ملاقيه بطرفه الآخر فقد وقع الانفكاك
والانخراق الذي هو ان ما يليها من تلك الاجزاء لما كان [illegible] بعد العدم كانت
ماهيته قابلة للوجود والعدم ولا معنى لجواز الخرق على الافلاك الا جواز العدم على ما
بين الاجزاء المركبة منها الثالث ان تركب الافلاك من الجواهر الفرد يستلزم عدم [illegible]
الشكل المستدير عليه وذلك يستلزم كون حركته مستقيمة وكل ما كانت حركته مستقيمة فالخرق
جائز عليه عندهم فان الخرق جائز على الافلاك المبحث الخامس في انه تعالى هل يعدم
اجسام العالم ام لا الطريق الى الحكم بذلك ليس الا من جهة السمع لان العقل ليس
له الحكم بجواز ذلك لكن ليس كل ما جاز وقع واحتج من قطع بالوقوع بآيات
احدها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وثانيها قوله تعالى كل من عليها فان

ولا يمكن حمل الهلاك على الاعدام المحض لما ثبت من وجوب الحشر والنشر وامتناع
اعادة المعدوم بعينه فوجب حمله على تفرق الاجزاء وتشذبها وخروج المركب عنها
عن حد الانتفاع به وصدق الهلاك على ذلك ظاهر الثانية قوله تعالى اذا السماء
انفطرت واذا الكواكب انتثرت وقوله تعالى اذا السماء انشقت والمعنى انفطار الفلك
وانشقاقها وانتثار الكواكب منها تخريب لها الثالثة قوله تعالى يوم نطوي السماء
كطي السجل للكتب الاية وظاهر ان طي السماء تخريب لها الرابعة قوله تعالى يوم
تبدل الارض غير الارض والسموات والتبديل تغيير واهلاك والايات
الدالة على هذا المطلب كثيرة وبالله التوفيق الركن الثاني في المعاد الروحاني
وفيه ابحاث البحث الاول اعلم انه مبني على ان النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا
جسماني واحتج القائلون بذلك بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان
العلم بالله تعالى غير منقسم اذ لو انقسم لكان كل واحد من اجزائه ان كان
علما بالله تعالى كان الجزء هو الكل هذا محال وان لم يكن فعند اجتماع الاجزاء
ان لم يحدث هيئة زائدة لم يحصل العلم به تعالى وهو محال وان حدثت فان
انقسمت عاد التقسيم وان لم ينقسم فهو المطلوب وعند ذلك نقول وجب
ان لا يكون محله منقسما وكل متحيز وكل قائم به منقسم فمحله ليس بمتحيز ولا قائم به
اما الاول فلان الحال في المنقسم منقسم واما الثانية فظاهر من نفي الجوهر الفرد
واما المنقول فمن وجهين احدهما قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احياء الاية وجه الدليل انه لا شيء من الابدان المقتول في سبيل الله
بميت وكل بدن وما يقوم به ميت اما الصغرى فمنقولة لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا بل احياء الاية واما الكبرى فبالضرورة فاذن هو جوهر مجرد
الثاني قوله عليه السلام في بعض خطبه حتى اذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش
ويقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي وجه الدليل ان الروح
باقية بعد الموت لصحة الرفرفة ولا شيء من البدن وما يقوم به بعد موته باق فلا شيء
من الروح ببدن ولا ما يقوم به والجواب عن المعقول لا نسلم ان الهيئة الزائدة
اذا لم تنقسم حصل المطلوب وانما يكون كذلك لو كان العلم عبارة عن تلك الهيئة
فقط وذلك ممنوع بل هي احد اجزائه وهو منقسم سلمناه لكن لم قلتم انه اذا لم ينقسم
العلم لا ينقسم محله وانما يلزم ذلك ان لو كان من الاعراض السارية وهو ممنوع
سلمناه لكن الكبرى ممنوعة لما مر من منع الجوهر الفرد وعن المنقول ان هذين
الدليلين انما يدلان على ان هناك امرا اخر وراء البدن وما يقوم به من
الاعراض الفانية لكن لا يدلان على انه جوهر مجرد بل صريح الاية والخبر يدلان
على انه جسم لان صفة الحي والرفرفة تستلزم ذلك البحث الثاني مذهب محققي
الفلاسفة ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وحجتهم انها يشملها حد واحد وكل
ما كان كذلك فنوعه واحد ومنهم من زعم انها مختلفة بالحقيقة وحجتهم انها مختلفة
بالعفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك بسبب حرارة المزاج لان بارد المزاج

فقد يكون في غاية الذكاء وقد يكون بضده لتغير المزاج وقد تبدل المزاج والقوى
النفسانية باقية ولا من اسباب خارجية لانها قد تكون بحيث تقتضي ضدها واما
ضده فلان ذلك من لوازم النفس واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات والجواب لم لا يجوز ان يكون ذلك بسبب المزاج ولا نسلم ان علة
الذكاء اي حرارة المزاج فقط بل اعتدال القوى النفسانية ايضا وكذلك
لا نسلم بتبدل مزاج بحسب القوى مع بقاء تلك الصفات بل اوان رتبة حالات
لكن ذلك لا ينافي كونها عوارض مستفادة من المزاج البحث الثالث مذهب
محققيهم انها حادثة وحجتهم انها لو كانت قديمة فاما ان تكون واحدة او كثيرة
والاول باطل لانها بعد تعلقها بالابدان اما ان تبقى واحدة فيلزم ما علمه زيد علمه
عمرو وبالعكس وهو ظاهر البطلان وان تكثرت فتلك الكثرة ان كانت حاصلة قبل
ذلك لم تكن واحدة وقد فرضت كذلك هذا خلف وان لم تكن كانت تلك الواحدة
معدومة حادثة والنفس التي كانت واحدة قد عدمت واما ان كانت كثيرة فهو باطل
ايضا اذ لا بد للمتكثرات من مميز ولا مميز لها قبل الابدان بالذاتيات لاتحادها
في النوع ولا بالعوارض لان ذلك من توابع الابدان الجارية مجرى المواد
وقبل الابدان لا ابدان فلا اختلاف بالعوارض فثبت انها لو كانت قديمة
لكانت واحدة او كثيرة وثبت فساد القسمين فبطل كونها قديمة وذلك يستلزم
كونها حادثة ولا يعترض لم لا يجوز ان يكون الاختلاف بالعوارض قديمة لان

لان ذلك من توابع الابدان وقبل الابدان لا ابدان قلنا لا نسلم لم لا يجوز
ان يكون قبل هذه الابدان ابدان اخرى بلا اول والنفوس متعلقة بها قبل
الى الابد على سبيل التناسخ البحث الرابع اتفق القائلون بحدوث النفس على فساد
التناسخ لان النفس حادثة وحدوثها عن المبدا القديم موقوف على حدوث
شرطه والا لم يكن حدوثها قبل ذلك اولى وذلك الشرط ليس الا حدوث البدن
فاذن حدوث الاستعداد البدني علة لفيضان النفس عن المبدا القديم فالبدن
الذي يقبل النفس المستنسخة لا بد ان يستعد لقبول نفس اخرى ابتداء فيجتمع النفسان
على بدن واحد وهو محال لان كل عاقل يعلم بالضرورة ان نفسه شيء واحد لا
شيئين ولانه لو كانت له نفسان لزم اختلاف احوالهما بان يتصف به احد البدن
معا كالنوم واليقظة والحركة والسكون وهو محال بالبديهة واعترض الامام بان قال
هذه الحجة مبنية على حدوث النفس ولا نسلم حدوث النفس حتى يلزم امتناع التناسخ فنقول
البحث الخامس اتفقت الفلاسفة على بقاء النفوس وحجتهم انها لو صح عليها العدم
لكان امكان عدمها حاصلا متقدما وهو امر ثبوتي فيستدعي محلا مغايرا للنفس و
لان القابل يجب بقاؤه مع وجود المقبول والشيء لا يبقى عند عدمه فاذن محل ما يصح
عليه العدم مغاير له وهو مادته فمن قبل العدم على النفس كانت مادته لكن ذلك باطل لما
بينا انها ليست بجسم ولا جسماني ولانا لو فرضنا مادة لكانت لا تقبل العدم والا لافتقر
الى مادة اخرى ولزم التسلسل الى مادة لا مادة لها فذلك الشيء غير قابل للفساد وهو غرض

الاتم بالبدن فيلزم ان الامكان امر ثبوتي وح لا يستند على محل فثبت انه يستحق الحق ان النفس
مسبوقة قبل حدوثها بالامكان وان لم تكن كذلك ولما لم يوجب الامكان ان تبقى لوجود مادة
فكذلك الامكان بعد حدوثها لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس لان التركيب
لا يبقى ببقاء واحد من اجزائه وح لا يمكن القطع بحصول السعادة والشقاوة للنفس
وبقاء كمالاتها لكونه مشروطا ببقاء صورتها الغائية واجيب اولا عن الاول بانه
ينتقض بابدال ان الاستعداد التام وهو مركب جزئي وبه ظهر الجواب عن الثاني
ايضا فان الامكان السابق هو الامكان الذاتي لا الاستعداد التام المتحقق في العقل و
الامكان بعد وجودها المستند على مادة هو الاستعداد التام وفرق بينهما وان اشتركا في
لفظ الامكان وعن الثالث بانهم انما يكتفون ببقاء المادة لان المادة اولى
يكون جوهرا مجردا غنيا عن المادة باقيا بعد فنائها فكل فيه بالدليل الذي ذكره
في وجوب كون النفس المجردة مدركة لذاتها وملتذة بها كونه كذلك فليكن امر النفس
والصورة التي فرضت كانت عرضا زائدا وكان لا تزال عليها جانب وذلك من
لوازمها البحث السادس النفس عندهم تدرك الجزئيات لان هاهنا شيئا يحكم بالكلي على
الجزئي وذلك الشيء مدرك لهما لان التصديق مسبوق بالتصور والمدرك للكلي هو
النفس فالمدرك للجزئي هو النفس لكن ادراكها للكليات والجزئيات المفارقة بذاتها
وادراكها للجزئيات المحسوسة بواسطة القوى البدنية لانا اذا تخيلنا مربعا مجنحا
بمربعين وميزنا بين الجناحين فهذا الامتياز ليس في الخارج ولا في الذهن فمحل

فمحل احد الجناحين ان كان عين محل الثاني استحال حصول الامتياز لان الامتياز
احدهما عن الآخر ليس بالماهية ولا بلوازمها المشتركة بين الافراد ولكن الامتياز
بالمحل فمحل احدهما غير الآخر وذلك لا يتحقق الا في الجسم والجسماني فتلك الصورة
منطبعة في آلة جسمانية وهي الخيال والنفس تدركها بواسطته فكذا الآلة الجسمانية
اتفقوا على سعادة النفوس الكاملة في قوتيها النظرية والعملية وكمال القوة
النظرية بالعلوم والاتصال بتحصيل السعادة الابدية معرفة الله لان اللذة هي ادراك
الملائم ولا يدرك الملائم منه تعالى فادراكه اتم اللذات وكلما كان استغراق الذات
في معرفته اتم وادوم كانت سعادتها بعد الموت اكمل ودائما بعد ذلك امر تحققه بعارف بها
واما كمال القوة العملية فحصول الملكات الخلقية الفاضلة وليست من اسباب السعادة
الباقية بذاتها بل غرضها ان لا يتقيد النفس بالميل الى التعلق بالبدن فيشتد تعلقها
به فيحصل بذلك العذاب فالملكات ممتنزة لنفي التعذيب عن النفس وذلك من الامور
العرضية في تحصيل السعادة البحث الثامن اتفقوا على شقاوة النفوس التي لها بعد
الموت لذة بها عادم للكمالات فاذا انقطعت عن تعلق البدن وانقطعت الحجب وادركت
ادركت فوات كمالاتها التي كانت الشواغل البدنية عائقة عنها فعرفت مضادة
تلك الحسرة كما قال تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وان كنت
لمن الساخرين [illegible] واما عادمة الكمالات الثابتة لها الحاصلة على العلاقة
السفلية والا فزيادة [illegible] فيزول عندها بعد اما نفوس البله والصبيان [illegible]

عن العقايد والاخلاق فرعيا فقالوا ان تستحق بالضرب من الاجرام السماوية وتشتغل
بها اذ لا تعطل في الطبيعة عندهم واعلم ان هاهنا المعاد الروحاني [illegible] من
ينكر المعاد الجسماني هو عود النفس عن هذه الابدان ومفارقتها لها الى الابد وبيان ما
حصل لها بعدها مما تحصل اليه من سعادة او شقاوة وتقرير هذه الابحاث مستقصى في
كتبهم البحث التاسع اعلم ان جماعة من المحققين اوجبوا المعاد الروحاني والجسماني
معا وذلك انهم حاولوا الجمع بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان
سعادة النفوس في معرفة الله تعالى ومحبته ودل على ان سعادة الاجساد في ادراك
المحسوسات ودل الاستقراء على ان الجمع بين هاتين السعادتين في الحيوة الدنيا
غير ممكن وذلك لان الانسان حال كونه مستغرقا في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه
الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية وحال كونه مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانية
وبالعكس لا يمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية لكن هذا الجمع انما يتعذر
لضعف النفوس البشرية في هذا العالم فاذا فارقت ابدانها واستمدت من عالم القدس
والطهارة قويت وشرفت فاذا اعيدت الى الابدان مرة اخرى لم يبعد ان تصير
انا كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين وظاهر ان هذه الحالة هي الغاية
القصوى في مراتب السعادات ولم يقم على امتناع هذا المعنى دليل وهو جمع بين
الحكمة النبوية والقوانين الحكمية فوجب المصير اليه ومن الناس من ينكرهما معا وهو
قول من قال ان النفس هو المزاج فقط فاذا مات الانسان فقد عدمت نفسه ثم

النفوس [illegible]

ثم انه ينكر اعادة المعدوم فيلزمه انكار المعاد مطلقا الا ان المعتزلة الاولى
قد علمت ما ذكرنا وبانه انه في الركن الثاني في الوعد والوعيد واحكام الثواب و
العقاب وساير احوال الاخرة وفيه ابحاث البحث الاول الوعد هو الاخبار بوصول
نفع الى الغير او دفع ضرر عنه في المستقبل من جهة المخبر والوعيد هو الاخبار بوصول
ضرر الى الغير او فوت نفع كذلك ثم المستحق بالافعال الاختيارية ستة مدح وشكر
وذم وثواب وعقاب وعوض فالمدح هو القول المنبي عن عظم حال الغير مع
القصد الى ذلك والشكر هو الاعتراف بالنعمة مع نوع من تعظيم المنعم بقول او فعل
والذم هو القول المنبي عن اتضاع حال الغير مع القصد الى ذلك والثواب هو النفع
الخالص المستحق المقارن للتعظيم والتبجيل والعقاب هو الضرر المحض المستحق المقارن
للاستخفاف والاهانة والعوض هو النفع المستحق الخالي من تعظيم وتبجيل ويستحق المدح
والثواب بفعل الواجب والمندوب وترك القبيح واما الذم والعقاب فيستحقان
بفعل القبيح والاخلال بالواجب واما الشكر فيستحق بالنعم والاحسان واما العوض
فيستحق بالمشقة [illegible] لا على جهة الاستحقاق البحث الثاني المكلف اما ان يكون
مطيعا او عاصيا فان كان مطيعا فانه يستحق بطاعته الثواب عند الاشعرية والى
القسم الثاني من المعتزلة بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين احدهما
ان التكليف اما لفائدة او ليس والثاني عبث لا يجوز من الحكيم تعالى والاول [illegible]
المطلوب [illegible] الفائدة اما ان تعود الى الله او الى العبد او اليهما والاول [illegible]

بالاطلاق لتنزهه تعالى عن فائدة تعود اليه فتعين الثاني فهي اما ان تعود الى العبد
في العاجل وهو باطل لان اشتغال العبد بالعبادة الشاقة محض التعب والاضرار او في الآجل
فتعين ان تعود اليه في الآجل وهو نفس الثواب المستحق بالطاعة التي يقبح بدونها
الابتداء به لان التكليف الزام مشقة والزام المشقة من غير عوض قبيح عقلا
فالتكليف من غير عوض قبيح عقلا والمقدمتان ضروريتان واما المنقول فقوله تعالى
جزاء بما كانوا يعملون وامثاله ثم الثواب اما ان يكون مما يجوز الله ابتداؤه او لا
والاول باطل والا لكان توسط التكليف لاجله عبثا وهو محال من الحكيم
الحكيم بوجهين احدهما ان الانعام يوجب على المنعم عليه الشكر والخدمة ونعم الله على
العبد لا تحصى كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فكانت موجبة لدوام
شكره واداء الواجب لا يكون علة لاستحقاق شيء آخر عليه تعالى الثاني انا بينا ان
صدور الفعل عن العبد يتوقف على القدرة والداعي وان مجموع القدرة والداعي
يوجب الفعل وان الجميع من فعل الله تعالى وما كان من فعله لا يوجب عليه ثوابا وجزاء
الدليل لا نسلم ان اداء الواجبات لا يكون علة لاستحقاق شيء آخر قوله انه لا يخلو
من فائدة تعود الى المكلف في الآجل وهي الثواب وعن الثاني [illegible] ان العبد
مستقل بفعله ففعله لا يكون فعلا له تعالى فجاز ان يستحق به الثواب منه البحث [illegible] في
المكلف العاصي اما ان يكون كافرا او لا الاول فاجمعت الامة على انه مخلد في النار
واما من ليس بكافر فان كانت معصيته كبيرة فمن الامة من قطع بعدم عقابه وهم

المرجئة اما مطلقا ومنهم من قطع بعقابه وهم المعتزلة والخوارج ومنهم من لم يقطع
بعقابه اما بان معصيته لم يستحق بها العقاب وهو قول الاشعرية واما لانه يستحق بها
عقابا الا ان الله تعالى يجوز ان يعفو عنه وهذا هو المختار حجة من قطع بعقاب
صاحب الكبيرة ان كل من يدخل النار مخزي يوم القيامة وكل من اخزي فهو كافر
بيان الصغرى قوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته [illegible]
[illegible] بيان الكبرى قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين دلت الآية
على حصر جنس الخزي بالكافرين فكل مخزي يكون كافرا فمن ليس بكافر لا يكون
مخزيا فلا يدخل النار وحجة المعتزلة على القطع بالعقاب في القرآن والاخبار اما القرآن
فآيات احدها قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها ومعناها ان من ترك شيئا من الواجبات وارتكب شيئا من المنهيات فقد
تعدى حدود الله فوجب ان يدخل النار الثانية قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة
شرا يره الثالثة قوله انه من يأت ربه مجرما فان له نار جهنم لا يموت فيها ولا يحيى
وامثال هذه الآيات كثيرة واما الاخبار فكثيرة احدها قوله عليه السلام من كان ذا لسانين
وذا وجهين كان في النار الثاني قوله عليه السلام من غصب شبرا من ارض طوقه الله يوم القيامة
من سبع ارضين الثالث قوله عليه السلام من شرب الخمر في الدنيا ولم يتب لم يشربها في الآخرة
لا شك ان هذه العمومات متناولة للكفار ولمن عصى من اهل القبلة والجواب
عن هذه العمومات انه لا يمكن التمسك بها عند عدم المخصص لكن لا نسلم انه لا مخصص

اقصى ما في الجواب انه لا قطع في وعيد الكفر لكن عدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود سلمناه لكنها معارضة بالآيات والاخبار الواردة في الوعد كقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم كما سيأتي تقريره ثم ان الترجيح لجانب
الوعد لوجوه احدها ان آيات الوعد اكثر والكثرة مظنة للرجحان وثانيها انه
صرف التأويل الى جانب الوعيد احسن من صرفه الى جانب الوعد لان اهمال الوعيد
كرم واهمال الوعد لؤم وثالثها ان العاصي اتى باتم الطاعات واكبرها وهو الايمان
ولم يأت باكبر المعاصي وهو الكفر فوجب ان يرجح جانب وعده على جانب وعيده
وبيان ذلك ان الملك اذا اتى عبده باعظم الطاعات وارتكب بعض المعاصي التي دون
الغاية فلو رجح تلك المعصية الحقيرة على تلك الطاعة العظيمة لعد لئيما مؤذيا بعيدا عن الكرم
وذلك على اكرم الاكرمين وارحم الراحمين محال فعلم ان الرجحان في جانب الوعد
وبالله التوفيق البحث الرابع في دلائل العفو وهي من وجوه احدها قوله تعالى وهو الذي
يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله ويعفو عن كثير فنقول هذا العفو اما
ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه او عمن لا يحسن عقابه والقسم الثاني
باطل لان العقاب من يقبح عقابه واجب ومن ترك مثل هذا القبيح لا يقال انه عفا
اذا كان له ان يعذبه فترك تعذيبه يقال انه عفا فثبت الدليل الثاني انه لو كان
العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان قوله يقبل التوبة عن عباده ويعفو

عن السيئات تكرارا من غير فائدة فثبت ان العفو عبارة عن اسقاط
العقاب عمن يحسن عقابه الثالث قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وجه الدليل ان قوله ويغفر ما دون ذلك يفيد القطع
بانه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك ويندرج في ذلك الصغيرة والكبيرة بعد
التوبة وقبلها ثم قوله بعد ذلك لمن يشاء يدل على انه يغفر كل ذلك لكن
لا للكل بل للبعض فكان غفران الكبيرة والصغيرة منه حاصلا الرابع قوله
يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب
جميعا انه هو الغفور الرحيم فان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد انه تعالى يغفر
جميع الذنوب مع التوبة وهذا اولى لان حمله عليه يقتضي بقاء الآية على
ظاهرها وعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون الكفر مغفورا قبل التوبة وانتم لا
تقولون به قلت ما ذكرتم يستلزم الاضمار وما ذكرناه وان استلزم التخصيص
بالكفر لكن التخصيص خير من الاضمار على ما علم في اصول الفقه الخامس قوله تعالى
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفيد الحال اي ذو مغفرة
لهم حال كونهم ظالمين السادس انا سنقيم الدلالة ان شاء الله تعالى على ان
شفاعة محمد في اسقاط العقاب عن عصاة الامة البحث الخامس اتفقت المعتزلة
على انه لا يجوز ان يجتمع للمكلف استحقاق الثواب والعقاب معا ثم اختلفوا فيه
اذا فعل الطاعة والمعصية فذهب ابو علي الجبائي الى القول بالاحباط والتكفير

ومعناه ان الطاعة اذا تعقبت المعصية سواء كان ازيد او انقص كفرت بها
وان كان المتعقب هو المعصية احبطت الطاعة وذهب ابو هاشم الى القول
بالموازنة ومعناه ان المكلف اذا فعل طاعة ومعصية فايتهما كان اكثر اسقطت
الاخرى وعندنا انه يجوز ان يجتمع له استحقاق الثواب والعقاب معا لنا
وجهان احدهما ان بقاء العلة التامة يستلزم بقاء المعلول وقد كان الايمان
قبل المعصية علة تامة لاستحقاق الثواب وهو بعينه باق بعدها فوجب بقاء
معلوله بعدها وهذه الحجة مبنية على ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي
وسنبين ذلك وبهذه الحجة يظهر بطلان القول بالموازنة والقول بالاحباط
الثاني ان استحقاق الثواب واستحقاق العقاب اما ان يتنافيا او لا والاول
باطل لان تنافيهما اما لذاتيهما وهو باطل لان الماهية الواحدة الاستحقاق
ماهية واحدة او بلوازمهما وهو ايضا باطل لان الماهية الواحدة لا تختلف
لوازمها او بالعوارض لكن العارض لما جاز زواله جاز زوال المنافي بين
الاستحقاقين فجاز اجتماعهما فوجب ان يصل الى المكلف العاصي مقتضى قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره البحث السادس
عندنا ان العاصي من اهل الايمان لا يخلو من ثلثة احوال اما ان يعفو
الله عنه ابتداء او بالشفاعة او يعذبه منقطعا لنا في انقطاع عقابه انه لما ثبت
جواز اجتماع استحقاق الثواب والعقاب فبتقدير حصولهما فان عفي عنه فلا عقاب

عليه وان لم يعف عنه وجب وصول الاستحقاقين اليه فاما ان يثاب اولا في
الجنة ثم ينقل الى عذاب النار وهو باطل للاجماع على دوام الثواب ولقوله تعالى
اكلها دائم وظلها او يعاقب اولا ثم ينقل الى الجنة وينقطع عقابه وهو المطلوب
احتج الخصم بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو انه لما كان الفاسق يستحق العقاب
وجب ان يكون ذلك الاستحقاق مزيلا لاستحقاق الثواب لان العقاب
مضرة خالصة دائمة والثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال فكان الجمع
بين استحقاقيهما محالا فوجب ان ينفي الاستحقاق الاسبق من استحقاق الثواب واما
المنقول فهو انهم استدلوا بالآيات الدالة على تخليد الفاسق كقوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وامثاله ثم قالوا الخلود هو الدوام
لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد فلو كان الخلود هو المكث الطويل لتحقق
قبله من عمر زمانا طويلا لما كان هذا النفي صادقا والجواب عن الاول لا نسلم ان العقاب
خالص المضرة دائما فان قلت ان الموجب له وللمدح والذم واحد وهما دائمان
فكان هو ايضا دائما قلت لا نسلم ان المقتضي وهو الفعل ثابت لا نسلم ان الفعل
موجب للمدح والذم دائما ولذلك فان العبد اذا اتى بجرم واحد فاخذ مولاه
يذمه دائما نسبه جميع العقلاء الى السفه والجنون سلمناه لكن لا نسلم استلزام دوام
احد المعلولين دوام الاخر وعن الثاني ان الخلود كما يصدق على المكث الدائم
كذلك يصدق على المكث الطويل المنقطع والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فوجب

حصله حقيقة في القدر المشترك وهو مطلق المكث الطويل لأنه أعم من الدائم والمنقطع
وإذا كان كذلك فنقول إنه إن دل في الأدلة المذكورة على الدوام بقرينة فلا نسلم
أنه يدل في آيات وعيد الفساق على الدوام البحث السابع اتفقت الأمة على أن
شفاعة الرسول ص حق لكن المعتزلة قالوا إنما تؤثر في زيادة النعيم لأهل الجنة والأشاعرة
قالوا إنه يمكن من جهة تأثيرها إسقاط العقاب عن العصاة وهو المختار لنا الوجوه
والخبر أما القرآن فقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات والفاسق من
هذه الأمة مؤمن بإيمانه على ما سيأتي فوجب أن يدخل فيمن يستغفر له الرسول ثم إن
الأمر إما أن يكون وجوبا أو ندبا وعلى التقديرين فالرسول ص يفعله وطلبه المغفرة
من الله لمؤمني أمته لا يرد لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى فوجب أن
يتحقق شفاعته في حق فاسقي أمته وبها يسقط العقاب في حقهم وأما الخبر فقوله ع أعددت
شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي البحث الثامن الجنة والنار مخلوقتان أما الجنة
فلقوله تعالى أعدت للمتقين وكل معد موجود فالجنة موجودة وأما النار فلقوله تعالى
في صفتها أعدت للكافرين احتج من منع من ذلك بأنها لو كانت موجودة لوجب
أن لا ينقطع نعيمها لكنه ينقطع فليست موجودة أما الملازمة فلقوله تعالى أكلها دائم
وظلها وأما بطلان اللازم فلقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه والجواب منع
الملازمة وحمل دوام أكلها وظلها على دوامها بعد وجودها ودخول المكلفين فيها
وبالله التوفيق البحث التاسع في حقيقة التوبة التوبة مركبة من ثلثة أمور أحدها الندم

والندم على الماضي من قول أو فعل والثاني الترك في الحال والثالث العزم على
الترك في الاستقبال والباعث عليها هو اعتقاد كون فعل المعصية مستلزما للضرر العظيم
في الآخرة ثم يحصل عن ذلك الاعتقاد نفرة عنها تستلزم تلك الأمور الثلثة البحث
العاشر التوبة واجبة على العبد لقوله تعالى توبوا إلى الله توبة نصوحا وهي مقبولة
قطعا لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويسقط العقاب بها عندنا
تفضلا من الله تعالى وأوجب المعتزلة والحكماء قبولها وسقوط العقاب بها عقلا
أما المعتزلة فقالوا لو لم يجب سقوط العقاب بها لما حسن تكليف العاصي واللازم
باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة أنها لو لم يسقط عقاب العاصي لم يبق له
طريق إلى الخروج من العقاب المستحق وإذا لم يكن له طريق إلى حصول الثواب
لاستحالة اجتماع استحقاقهما على ما سبق وأما بطلان اللازم فبالضرورة من دين
محمد ع والجواب منع الملازمة فإنا بينا أن له طريقا آخر وهو العفو وأما الحكماء
فقالوا المعصية إنما يستلزم العذاب من حيث أن حب الدنيا وغيرها لها إذا تمكن
في جوهر النفس بعد المفارقة للبدن ولم يتمكن من الوصول إلى محبوبها بعد
تعظم تعذبها فإذا المعصية في بدنها على تلك الأمور الفانية وحصل لها الاعتقاد
الجازم بذلك زالت تلك المحبة عند المفارقة فلا يكون هناك عذاب بسببها
البحث الحادي عشر الأكثر الأمة على أن التوبة تصح عن بعض المعاصي دون البعض
خلافا لأبي هاشم حجتهم أن اليهودي إذا غصب حبة ثم تاب عن اليهودية

مع اصراره على غصب تلك الحبة تقبل توبته والعلم به ضروري من الدين حجة ابي
هاشم ان التوبة عن القبيح ان كانت لا من حيث هو قبيح فليس توبة لانا بينا
ان سبب التوبة عن القبيح هو العلم بقبحه وما لم يتحقق السبب لا يتحقق المسبب وان
كانت عن القبيح لانه قبيح فالتوبة عن قبيح دون قبيح يكشف عن كونه تائبا
تائبا عن القبيح لا لكونه قبيحا وقد قلنا ان ذلك يمنع من كونها توبة والجواب
ان القبيح مقتول لجنب الدواعي شدة والاضعف فلم لا يجوز ان يتوب الانسان عن فعل
القبيح لكونه ذلك القبيح ولا يلزم من ذلك وجوب توبته عن كل فعل قبيح وبالله
التوفيق الركن الرابع في الايمان والاحكام وفيه مباحث البحث الاول الايمان
اما ان يكون من اعمال القلب او من اعمال الجوارح او منهما اما الاول فقول
هو التصديق القلبي واما الثاني فاما ان يكون عبارة عن التلفظ بالشهادتين
وهو منقول عن الكرامية او من جميع افعال الجوارح من الطاعات وهو قول
قدماء المعتزلة والقاضي عبد الجبار او عن جميع الطاعات من الافعال والتروك
وهو قول ابي علي وابي هاشم واما الثالث فهو قول اكثر السلف فانهم قالوا الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان والمختار ان الايمان عبارة
عن التصديق القلبي بالله تعالى وبما جاء به رسوله من قول او فعل والقول الاخر
بسبب ظهوره وسائر الطاعات ثمرات مؤكدة له لنا ان الايمان حقيقة في التصديق
القلبي فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك اما الاول فلقوله

تعالى وكتب في قلوبهم الايمان وقوله ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان
في قلوبكم وامثاله والمكتوب في القلب والداخل فيه لا يجوز ان يكون هو القول
اللساني ولا شيء من اعمال سائر الجوارح واما الثاني فلما ثبت في اصول الفقه
ان الاشتراك خلاف الاصل وقد تبين ايضا ان شيئا من اعمال الجوارح
لا يجوز ان يكون جزءا من الايمان لوجوب اجتماع الجزء والكل في محل واحد
وامتناع كون القلب محلا لشيء من اعمال سائر الجوارح البحث الثاني في الكفر
وهو انكار صدق الرسول وانكار شيء مما علم مجيئه به بالضرورة والنفاق
هو اظهار الايمان والاسلام واسرار الكفر واما الفسق فهو خروج عن طاعة
الله ورسوله في بعض الاوامر والنواهي الشرعية التي يجب امتثالها مع اعتقاد
ذلك الوجوب وهو عند المعتزلة منزلة بين الكفر والايمان ولا يصدق
عندهم على الفاسق انه مؤمن ولا كافر وعند الحسن البصري انه منافق وعند
جماعة من الزيدية والخوارج انه كافر وعندنا انه مؤمن بايمانه فاسق بفسقه لنا
ان الفاسق من اهل القبلة مصدق بالله ورسوله ودينه فكان مؤمنا واما
المعتزلة فلما ادخلوا سائر الطاعات في مسمى الايمان لزم على اصولهم ان يخرج
الفاسق عن الايمان بتركه بعضها واما انه لا يدخل في الكفر فلانه يقام عليه
الحد ولا يعادونه ويدفن مع المسلمين ويغسل ويكفن ويصلى عليه ولا واحد من
الكفار كذلك فاذن ليس هو بكافر والله اعلم بالصواب القاعدة الثامنة

في الامامة وفيه مقدمة واركان اما المقدمة فاعلم ان الكلام في هذه المقالة
ايضا كالكلام في قاعدة النبوة في ترتيبها على خمس مسائل يسئل عن كل واحدة
منها بكلمة مفردة وهي ما وهل ولم وكيف ومن فاولها قولنا ما الامام والبحث
في هذه المسألة عن مفهوم هذه الكلمة في الاصطلاح العلمي الثانية قولنا هل الامام
اي هل يكون الامام فما يجب في الحكمة وجوده ام لا وهل يجب دائما بحيث لا يخلو
عنه زمان التكليف او في بعض الاوقات الثالثة قولنا لم يجب وجود الامام
ويبحث فيها عن العلة الغائية لوجوده ووجود الحكمة فيه الرابعة قولنا كيف الامام
ويبحث فيها عما ينبغي ان يكون عليه من الصفات التي بها يكون اماما الخامسة
قولنا من الامام ويبحث فيها عن تعيينه في سائر زمان الاسلام ونحن نذكر
الفصول على هذا الترتيب ان شاء الله تعالى الركن الاول في ماهية الامام ووجوبه
وغايته وفيه ابحاث البحث الاول في ماهيته هو انسان له الامامة وهي رياسة
عامة في امور الدين والدنيا بالاصالة فقولنا رياسة كالجنس لها والباقي من
قبيل الخواص واحترزنا بالعامة في امور الدين والدنيا عن الخاصة ببعض او
بقولنا بالاصالة احترازا عن رياسة النواب والولاة من قبله ومفهوم كونه اماما
وان كان اعم من كونه انسانا لكن نعلم كونه انسانا بحسب العرف البحث الثاني انه
هل يجب نصبه ام لا واما ان يجب ذلك على الله او على البشر او لا يجب البتة
والاول اما ان يجب عقلا او سمعا والاول مذهب ابي الحسين البصري والجاحظ

وابي فط والثاني في مذهب الاشعرية واكثر المعتزلة والزيدية والثالث قول الشيعة
فمنهم من قال يجب على الله نصبه ليعلمنا معرفته ويرشدنا الى وجوه الادلة و
الطرق وهو قول الاسماعيلية ومنهم من قال يجب على الله نصبه ليكون لطفا
لنا في اداء الواجبات العقلية والاجتناب عن المقبحات ويكون حافظا للشريعة
مبينا لها وهو قول الاثنا عشرية والثالث قول من قال لا يجب نصبه فمنهم من
قال لا يجب في وقت الحرب والاضطراب لانه ربما كان نصبه سببا لزيادة الهرج
ومنهم من عكس ومنهم من قال لا يجب اصلا والمختار انه يجب نصبه في حكمة تعالى لنا
ان نصب الامام لطف من فعل الله تعالى في اداء الواجبات الشرعية التكليفية وكل
لطف بالصفة المذكورة فواجب في حكمة الله تعالى ان يفعله ما دام التكليف بالمكلف
فيه فاما نصب الامام المذكور واجب من الله في كل زمان التكليف اما الصغرى فان
مجموعها مركب من كون نصب الامام لطفا في الواجبات الشرعية ومن كونه من فعل الله
اما الاول فلان المكلفين اذا كان لهم رئيس تام عام الرياسة عادل متمكن كانوا
اقرب الى القيام بالواجبات واجتناب المقبحات واذا لم يكن كذلك كان
الامر بالعكس والعلم بهذا الحكم ضروري لكل عاقل بالتجربة لا يمكنه دفعه عن نفسه
بشبهة ولا معنى للطف الا ما كان مقربا الى الطاعة ومبعدا عن المعصية فثبت
ان نصب الامام لطف في اداء الواجبات واما كونه من فعل الله فلما سنبين
ان هذا الامام لا بد ان يكون العادل بالواجب والافضل المعصوم فح لا يمكن ان

لا يكون نصبه الا من فعل الله لانه القادر على تمييز من يجوز وقوع المعصية منه عن غيره
لاطلاعه على السرائر دون غيره واما الكبرى فانه لو لم يجب منه تعالى وجود ذلك
اللطف في مدة زمان التكليف بالمطلوب فيه لقبح التكليف به لقبح التكليف بغير به
وتحقق الغرض منه واما تمكين هذا الامام بعد من افعال المكلفين اذ لا دخل
عليه والذم على عدمه راجع اليهم لا يقال لم لا يجوز ان يقيم غير هذا الامام
مقامه من فعل الله او من فعل غيره فلا يكون نصبه بعينه واجبا منه تعالى لكن متى
يجب هذا النصب اذا كان خاليا عن وجوه المفاسد واذا لم يكن وههنا نقول
ثم لا يجوز ان يكون فيه مفسدة خفية لا نعرفها وبسببها لا يجب منه تعالى لكن انما
يجب نصبه لكونه لطفا لكنكم شرطتم في كونه لطفا تمكينه فعند عدم تمكينه لا يكون نصبه
لطفا فلا يجب لانا نجيب عن الاول انه قيام الغير مقامه لا يتصور الا في حال
عدمه وقد قلنا انا نعلم بالضرورة ان عدم نصبه وتمكينه مستلزم لبعد الخلق عن
الصلاح وقربهم من الفساد فيستحيل ان يكون له بدل وعن الثاني ان قرب
المكلفين من الطاعة وبعدهم عن المعصية مطابق لغرض الحكيم من التكليف وتعذر
حصوله فيكون مرادا له فلو كان فيه مفسدة لكان تعالى مريدا للمفسدة ولا يستحق
بطلان ذلك وعن الثالث انا لا نجعل التمكين شرطا في كون نصبه لطفا بل
من تمام اللطف وكماله اذ مجرد نصب الامام لطف لان اولياءه والمعتقدين لعصمته
امامته في قربهم من الواجبات وبعدهم من المقبحات اذ لا يأمنون في كل وقت

بالمطلوب ا د

وقت من تمكينه وظهوره عليهم وبالله التوفيق البحث الثالث في علة وجوده وهي
امران احدهما ان يكون المكلفون مع وجوده اقرب الى الطاعة وابعد عن
المعاصي لجواز وقوعها منهم وذلك ردعه لهم عنها وحمله اياهم على اضدادها الثاني
ان يكون الشرع محفوظا بوجوده لما سنبين من وجوب عصمته وبالله التوفيق الركن
الثاني في الصفات التي ينبغي ان يكون الامام عليها وفيه ابحاث البحث الاول
انه يجب ان يكون الامام معصوما ويدل عليه وجهان احدهما لو لم يكن معصوما
لزم وجود امامات لا نهاية لها لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك بيان
الملازمة انه لو لم يكن معصوما فيتعذر صدور المعصية عنه فيفتقر الى امام آخر يرده
عليها ويقومه عند الاعوجاج عن سبيل الله والا لم يكن ملطوفا له وهو باطل
على ما مر ويكون الكلام في ذلك الامام كالكلام فيه ويلزم التسلسل واما بطلان
اللازم فظاهر لا يقال لم لا يجوز ان يكون انتهاؤه في الاحتياج الى النبي او
القرآن والسنة فلا يلزم التسلسل سلمناه ولكن لم لا يجوز ان يكون هو لطفا
لكل واحد من الائمة ويكون مجموع الائمة لطفا له فينتفي التسلسل ولا يلزم الدور
لاختلاف جهة اللطف لانا نجيب عن الاول ان نسبة المكلفين الى النبي
والقرآن والسنة نسبة واحدة فلو كان النبي او القرآن مغنيا لاحد من المكلفين
مع جواز الخطأ عليه لكان مغنيا للجميع وح لا يجب احتياجهم جميعا الى امام لكن
هذا اللازم باطل لما مر فالملزوم كذلك وعن الثاني من وجهين احدهما انا

الامام واحد من الامة فان جاز ان يكون لجميع الامة لطفا لهم في كل واحد
منهم ذلك فيرجع لا محالة قربهم الى الامام كما سبق الثاني ان مجموع الامة سوى الامام
لا يكون معصوما بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عند الخصم فلخروج الامام عن ذلك
المجموع فيكون ذلك المجموع جائز الخطأ فلا يصلح ان يكون لطفا في حق الامام
الوجه الثالث ان الشريعة التي جاء بها الرسول صلعم واجبة على جميع المكلفين الى
يوم القيمة فلا بد لها من حافظ ينقلها اليهم من غير تغيير ولا تحريف والا لكان
التكليف بها تكليفا بما لا يطاق فذلك الحافظ يجب ان يكون معصوما والا لجاز
فيها التغيير والتحريف وفيه الاشتباه فذلك الحافظ المعصوم اما مجموع الامة او احاد
بعض منها والاول باطل لان عصمة مجموع الامة انما يعلم بالنقل فهي مشروطة بحجية
فلو جعلنا النقل مشروطا بحجية عصمتهم لزم الدور وانه محال فيتعين الثاني وهو المراد
بالائمة المعصومين لا يقال لم لا يجوز ان تبقى محفوظة بنقل اهل التواتر سلمنا لكن
انما يكون محفوظة بنقل الامام المعصوم ان لو كان ذلك الامام المعصوم يجب ظهوره
ويستفاد الشريعة منه اما اذا لم يكن كذلك فلا لانه غائب عن الاول ان اهل
التواتر انما يحفظ نقله ويدل على صحته فاما لا يدل على ان الذي لم ينقله لم يوجد
فاين احد الامرين من الآخر وعن الثاني لا نسلم انها لا تكون محفوظة الا بنقل المعصوم
الا اذا كان يجب يرى ويستفاد منه فان عندنا ان الشريعة محفوظة بغيره لان علمه
وهي التي في ايدي العالم بحيث لا ينتهي فاذا اختلف وجب ظهوره لبيانها وبيانه الحق

التوفيق البحث الثاني انا لما بينا انه يجب ان يكون معصوما وجب ان يكون
مستجمعا لاصول الكمالات النفسانية وهي العلم والعفة والشجاعة والعدالة
فاما العلم فلا بد وان يكون عالما بما يحتاج اليه في الاداء من العلوم
الدينية والدنيوية كالشرعيات والسياسات والآداب وفصل
الحكومات والخصومات اذ لا يجوز ان يكون جاهلا بشيء منها مع حاجة
الامة الى ذلك لان حينئذ يستغني ما يجب عليه تعلمه والا فضلا بالواجب
ينافي العصمة واما العفة فلان عدمها يستلزم اما طرف التفريط وهو الجمود
الشهوة وذلك يفضي الى ما ينافي واما طرف الافراط وهو الفجور وذلك
ايضا مناف للعصمة واما الشجاعة فلان عدمها يستلزم اما طرف الافراط
والتفريط والاول رذيلة التهور وفيها القاء النفس الى التهلكة وذلك
ينافي العصمة والثاني رذيلة الجبن المستلزم للفرار من الزحف وعن
ما يجب عليه من قمع الاعداء من اهل العناد في الدين وهو مناف في العصمة واما
العدالة فلان عدمها انما يستلزم للظلم وهي رذيلة منهي عنها منافية
للعصمة ايضا واما الظلم وهو ارتكاب المعاصي المنافية للعصمة فثبت ان الامام
يجب ان يكون مستجمعا لاصول الفضائل النفسانية وبه التوفيق البحث الثالث
يجب ان يكون افضل الامة في كل ما يعد كمالا نفسانيا لانه مقدم عليهم و
المقدم يجب ان يكون افضل لان تقديم الناقص على من هو اكمل منه قبيح

عقلا. البحث الرابع يجب ان يكون مبرا من جميع العيوب المنفرة في خلقته
من الامراض كالجذام والبرص ونحوهما وفي نسبه واهله كالزنا والدنائة
والصناعات الركيكة والاعمال المهينة كالحياكة والحجامة لان الطهارة
عن ذلك تجري مجرى الالطاف المقربة للخلق الى قبول قوله وتمكينه فيجب
كونه كذلك. البحث الخامس يجب كونه منصوصا عليه ولا طريق الى تعيينه الا
بالنص خلافا لسائر الفرق لنا انه واجب العصمة وكل من كان كذلك
فيجب النص عليه اما الصغرى فقد سبق بيانها واما الكبرى فلان العصمة امر
باطني لا يطلع عليه الا الله تعالى واذا كان كذلك وجب ان يكون تعيينه
بالنص عليه بل وجب ان لا طريق الى ذلك سواه لا يقال لا نسلم وجوب النص
عليه ولم لا يجوز ان يفوض الله اختيار الامام الى الامة اذ اعلم انهم
لا يختارون الا المعصوم سلمناه لكن لو وجب النص عليه لكان الله تعالى مخلا
بالواجب لانه لم ينص عليه لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك لانا نجيب عن الاول
بان الامة على تقدير علمهم بان الامام واجب العصمة اما ان يعلمهم الله تعالى
بان الذي اختاروه هو الامام او لا يعلمهم والاول يستلزم كون الطريق
الى العلم به هو النص والثاني يستلزم جهلهم لكن ذلك اليقين وجوب العصمة
مع علمهم بان الامام يجب ان يكون واجب العصمة فيلزم من ذلك شكهم في
تعيين الامام وذلك يستلزم توقفهم عن امتثال امره وهو قادح في غرض

غرض الامامة لطف لهم وعن الثاني بمنع الملازمة فانا سنبين انه وقع النص
عليه. البحث السادس يجب ان يكون مخصوصا بآيات وكرامات من الله لان
ما جعله قد مضى ايمانه في تصديق بعض الخلق له فاذا ظهرت مقارنة لدعويه الامامة
علم بها صدقه ثم الفرق بينها وبين المعجزات النبوية ان المعجزات مشروطة بدعوى
النبوة واما الكرامات فليست كذلك بل جاز ان تقارن دعوى الامامة
وقد تحصل بدونها وبالله التوفيق الركن الثالث في تعيين الامام وفيه بحث
البحث الاول الامام بالحق بعد رسول الله ص بلا فصل امير المؤمنين عليه السلام
بوجوه الاول انه كان افضل الخلق بعده صلى الله عليه وآله وكل من كان
كذلك فهو اولى بالخلافة واحق بالامرة من غيره بيان الصغرى انه كان
مستجمعا للفضائل الحميدة وكان اكثر فيها من سائر الصحابة وكل من كان
كذلك كان افضل منهم بيان الكبرى ان اصول الفضائل كمالات اربعة
وهي العلم والعفة والشجاعة والعدالة وقد كانت ثابتة له اما العلم فقد كان
اعلم الامة بعد رسول الله ص وبيانه بالاجمال والتفصيل اما الاجمال فلانه
لا نزاع في انه كان ذا غاية الذكاء والاستعداد للعلم وكان الرسول ص
افضل المعلمين ثم انه لازمه من اول صغره الى حين وفات الرسول في خدمته
يلازمه ليلا ونهارا ويدخل في كل وقت ولم يتفق ذلك لاحد من الصحابة
ومعلوم ان التلميذ اذا كان بتلك الصفة من العظمة والحرص على العلم وكان

الاستاد في غاية الفضل والحرص على ارشاده وتعليمه وكان الاتصال بينهما
حاصلاً في كل الاوقات فانه يبلغ ذلك التلميذ مبلغاً عظيماً في العلم واما التفضيل
من وجوه اخرى فقوله اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع انواع العلوم
فلما رجحه في القضاء على الكل يلزم ترجيحه عليهم في كل العلوم واما سائر الصحابة
فانما رجح بعضهم في علم واحد كقوله افرضكم زيد واقرأكم ابي الثاني ان اكثر
المفسرين سلموا ان قوله تعالى وتعيها اذن واعية نزلت في حق علي واختصاصه
بزيادة الفهم يستلزم اختصاصه بمزيد العلم الثالث نقل عنه انه قال لو كشف
الغطاء ما ازددت يقينا وذلك يدل على انه بلغ في كمال العلم الى اقصى ما
يبلغ اليه القوة البشرية ولم يدع احد ممن عداه هذه المرتبة الرابع انه قال
لقد اندمجت على مكنون علم لو بحت به لاضطربتم اضطراب الارشية في الطوى البعيدة
وذلك يدل على اختصاصه بعلوم ليس في قوة غيره من الصحابة الوصول اليها
الخامس انه قال لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية
بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من
آية نزلت في بحر او بر او سهل او جبل ولا سماء ولا ارض ولا ليل ولا نهار
الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت ولئن قلت التورية منسوخة
فكيف يجوز الحكم بها قلت المراد انه يتمكن من تفصيل احكامها كما انزلت
على من له العلم بها من اهلها بعدادها حق الخبرة السادس ما اشتهر وتواتر من

من رجوع اكابر الصحابة اليه في كثير من الاحكام كرجوع عمر في قضية المجنونة وقضية
المرأة التي ولدت لستة اشهر فامر عمر برجمها والتي اقرت بالزنا وهي حامل فامر
برجمها وقول عمر بعد ادراكه وبيان ما اشكل عليه لولا علي لهلك عمر وقوله لا عشت
لمعضلة لا يكون لها ابا الحسن فان كل ذلك يدل على كمال علمه ومزيده فيه على
غيره السابع ان اعظم العلوم واهمها اصول الدين وقد ورد في خطبه عليه السلام
من اسرار التوحيد والعدل والقضاء والقدر والنشرة واحوال المعاد ما لم يات
في كلام احد من الاولياء واكابر الحكماء حتى ان جميع فرق العلماء من
المتكلمين والفقهاء وعلماء الاخلاق والسياسات وعلماء التفسير والنحو والفصاحة
ينتهون اليه كما بين ذلك في مظانه كما تجده عند استقراء كلامه عليه وكلام
من بعده من العلماء وذلك يستلزم الافضلية على سائر الخلق بعد رسول الله
واما العفة فقد كان له عليه فيها الدرجة الكبرى ويكفيك في التنبيه على حاله فيها
كلامه في نهج البلاغة كتبه الى عثمان بن حنيف الانصاري عامله بالبصرة
وقد بلغه انه دعي الى وليمة قوم فذهب اليها وقوله فيه الا وان امامكم قد
اكتفى من دنياه بطمريه ومن طعامه بقرصيه الا وانكم لا تقدرون على ذلك
ولكن اعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد وقوله فيه وايم الله يمينا استثني
فيها بمشية الله تعالى لاروضن نفسي رياضة تهش معها الى القرص اذا قدرت عليه

مطعوماً وتسبيح بالملأ ما رووه ... عن مقتل كعب بن ... بعينها ستوقفه
دموعها الشجرة لها ثمة من وعدها فترك وتسبيح ... من خشبها ... ويا كل
على من رآه فيحج ... اذن عينه اذ اقتدى بعد السنين المطلقة وقد بالبهيمة
العالمة والسانية المرعية الى غير ذلك من كلامه ع والتواتر شاهد بانه كان على
فانه تشهد بانه ازهد الناس بعد الرسول ص واما الشجاعة فالكوفي في اثباتها لم
يجري مجرى الشجاع الواضحات واما العدالة فهي ملكة تنشأ عن هذه الملكات
الثلث وتميزها ويكفي في اثباتها عليها قوله ع وانه لو اعطيت الاقاليم السبعة بما فيها
على ان اسلب نملة جلب شعيرة ما فعلته وذلك ابلغ ما يوصف من ترك الظلم و
الحصول على وسط العدل وفضيلته فثبت بهذا انه ع كان مستجمعا لاصول
الفضائل وانه فيها اكمل من غيره واما ان كل من كان كذلك فهو افضل لانه
لا معنى للافضل الا الاكثر فضلاً الثاني من التفضيل ان الرسول ص آخى
بين الصحابة آخى بينه وبين نفسه وذلك يستلزم فضيلته على سائر الصحابة اذ
المواخاة مظنة المواساة في الصفة وقيام كل من الآخرين مقام الآخر فلما
كان محمد ص افضل الخلق كان القائم مقامه كذلك الثالث ورد في ... الثالثة
اشر الخلق والخليقة تعليقه خير الخلق والخليقة وفي رواية تعليقه خير هذه الامة وكان
قاتله عليّ ع الرابع قوله ص لفاطمة ان الله اطلع على اهل الدنيا فاختار منهم اباك

فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيا فاختار منهم بعلك فاتخذه وصيا الخامس روي
عن عائشة انها قالت كنت عند النبي اذ اقبل علي فقال هذا سيد العرب فقلت
بابي انت وامي الست سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهو سيد العرب
فهذه الوجوه وامثالها مما يدل على انه افضل الخلق بعد محمد ص واما ان كل
من كان افضل فهو اولى بالخلافة واحق بالتقديم فهي مقدمة جلية غنية عن
البيان اذ كان قبح تقديم المفضول على الفاضل فيما يحتاج اليه في التقديم
مركوزاً في بداية العقول الوجه الثالث ان نقول الامام يجب ان يكون واجب
العصمة ولا واحد من الصحابة سوى علي بواجب العصمة فلم يجز ان يكون الامام
من الصحابة غير علي اما الصغرى فقد قررناها واما الكبرى فلان الناس بعد
الرسول اختلفوا فمنهم من قال بان الامام علي ومنهم من قال بانه العباس
ومنهم من قال بانه ابو بكر واجماع الناس على ان ليس احد من هؤلاء الثلثة ممن يدل
على ان غيرهم ليس في مرتبتهم لكن العباس وابو بكر لم يكونا واجبي العصمة بالاتفاق
واما من ... لا ... ولو تعين ان يكون الامام هو علي ع والا لخرج
الحق عن الامة وخلا الزمان عن الامام المعصوم وقد سبق بطلانه الوجه الرابع النقل
الجلي من رسول الله ص في حقه بحيث لا يحتمل التأويل كقوله سلموا عليه بامرة المؤمنين
واسمعوا له واطيعوا وقوله انت الخليفة من بعدي وذلك مما تواتر به الامامية

ونقلته خلفا عن سلف وهم يبلغون حد التواتر فيجب ان يكون هو الامام الحق
بعده بلا فصل لا يقال لا نسلم انه متواتر لان من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة
وذلك غير معلوم في الازمنة السابقة سلمناه لكن لا نسلم انه تواتر اليهم والا لعلمناه كما علموا
لاشتراكنا واياهم في سببه وهو الاستماع لانا نجيب عن الاول والثاني بان شرطهما
عند المحققين انما هو حصول اليقين من الخبر ولا عبرة بالعدد كما تحقق ذلك في
المطولات وهذا النص قد حصل العلم اليقيني به للامامية وعن الثالث ان الامامية
جاز ان يختص العلم بهذا النص لانه لم يسبق الى اذهانهم نفي مقتضاه بشبهة وذلك
من شروط العلم التواتري والخصم لما سبق الى ذهنه ذلك لا جرم لم يحصل له العلم به
ولنا على هذا المطلب دلائل كثيرة وفيما ذكرناه مقنع هنا البحث الثاني في حجة الخصم
وهي من وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد
عنده من نعمة تجزى الآية فعلى هذا الاتقى يجب ان يكون افضل لقوله تعالى ان
اكرمكم عند الله اتقيكم واجمعت الامة على ان الاتقى اما علي واما ابو بكر ولا يمكن
حمله على علي لانه قد كان للنبي عليه نعم كثيرة فاما ابو بكر فانما كانت تربيته نعمة
الارشاد الى الدين وتلك النعمة لا تجزى البتة فيتعين ان المراد به ابو بكر فكان
افضل الخلق بعد النبي ثم لو كان مبطلا في امامته لكان ظالما فلم يكن افضل لكنه
افضل فهو محق في الامامة الثاني قوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر

وعمر اوجب الاقتداء بهما في الفتوى فوجب ان لا يكونا غاصبين للامامة والا
لكانا فاسقين فلم يجز الاقتداء بهما الثالث قوله في حقهما ابو بكر وعمر سيدا كهول
اهل الجنة ولو كانا غاصبين للامامة لكانا ظالمين فلم يكونا من اهل الجنة لذلك
والجواب عن الاول لا نسلم ان نعمة الارشاد الى الدين لا تجزى نعم قد لا يكون جزاؤها
مساويا لها في الفضل وذلك لا يدفع اصل الجزاء سلمناه لكن لا نسلم بان الاتقى
المعروف في الآية هو الراجع اليه بل الاتقى في الآية الاخرى اوجها دفعا عليه بل جاز
ان يكون مباينا له وح لا يلزم ما ذكرتموه سلمناه لكن قوله ان اكرمكم عند الله اتقيكم
انما يدل على ان كل من كان اكرم عند الله فصفة الاتقى ثابتة له لا على ان كل
من كان اتقى فهو اكرم لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وح لا يلزم من كونه
اتقى كونه اكرم عند الله وافضل وعن الثاني لا نسلم صحة اصل الخبر سلمناه لكن الامر
بالاقتداء بهما امر مطلق يحتمل الاقتداء بهما في الرأي والمشورة او في الفتوى او غير ذلك
يحتمل المرة الواحدة والمرات فاين ذلك من الدلالة على صحة امامتهما ولا شك انه
بين الاقتداء بهما بشيء يغلب على الظن حقيته منهما وبين غصبهما للامامة وعن الثالث
انا نمنع صحة الخبر وقد رده بوجهين احدهما انه بظاهره يقتضي ان يكونا سيدي كهول
اهل الجنة حتى الانبياء وهو خلاف الاجماع الثاني انه ورد في صفة اهل الجنة انهم
يحشرون يوم القيامة جردا مردا مبرئين من النقصانات موصوفين بالكمالات وذلك
ينافي ان يكونا كهولا البحث الثالث اذا ثبت كونه اماما حقا معصوما وجب ان

يحمل سكوته على الطلب للخلافة وسائر حركاته على التقية وعدم الناصر والاشفاق على الدين
لما صرح به في مواضع من كلامه كقوله لولا عهد الناس بالكفر لجاهدتهم وقوله لابنه الحسن ع
ما زلت مدفوعا عن حقي مستأثرا علي منذ قبض نبيه ص حتى يوم الناس هذا ونحو ذلك
ومن تتبع كلامه وجد فيه امثال ذلك مما يدل على انه كان يرى ان الامامة حق
له دون غيره وعلى ذلك يحمل دخوله في الشورى وتحكيم الحكمين وغيرهما وبالجملة
اذا ثبت عصمته وجب ان يكون كل ما فعله او قاله حقا وان خفي وجه
الحكمة فيه البحث الرابع في تعيين باقي الائمة عليهم السلام الحق ان الائمة بعده
عليه السلام احد عشر نقيبا من ولده واسماؤهم مشهورة ولنا في ذلك طريقان
احدهما نص كل منهم على من بعده وذلك مما تواترت به اخبار الامامية الاثني عشرية
خلفا عن سلف الثاني ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لابنه الحسين
ان ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم حجة ابن حجة اخو حجة
ابو حجج تسع وهذا النص صريح في عددهم فاما معرفة عين كل واحد منهم فبما دلت عليه الآيات
والكرامات تظهر على يديه وتواترت به اخبار خواصهم وشيعتهم وهي مسطورة في كتب
الاخبار عن الائمة الاطهار ومن اراد ذلك طالعها من مظانها البحث الخامس
في غيبة الامام الثاني عشر والكلام في سبب غيبته واستتاره وطول عمره اما الاول
فنقول انه لما وجب كون الامام معصوما علمنا ان غيبته لعذر والا لكان عاصيا ولم
يجب علينا ذكر السبب عينا انا نقول لا يجوز ان يكون ذلك السبب من الله تعالى لكونه

لكونه مناقضا للغرض من التكليف ولا من الامام نفسه لكونه معصوما فوجب ان يكون من
الامة وهو الخوف الغالب وعدم التمكين ولا اثم في ذلك والاثم على من يحوجه الى الاستتار من تعطيل الحدود
والاحكام والظهور انما يجب عند عدم سبب الغيبة ولا يقال فعند ظهور اعدائه وان
ادى ذلك الى قتله كما قتل كثير من الانبياء ثم سيما والحق التقية او الخوف
انما يكون من اعدائه معتقد ظهور الاولياء لا سيما والحق لم لا يجوز ان يكون معدوما
الى حين الحاجة ثم يوجده الله تعالى لانا نجيب عن الاول بانه لما
ثبت كونه معصوما علمنا ان التكليف ليس هو الظهور لاعدائه والا لظهر وعن الثاني
انا نجوز ان يظهر لاوليائه ولا نقطع بعدم ذلك على ان اللطف حاصل لهم في غيبته
اذ لا يأمن احدهم اذا اتى بقبيح المعصية ان يظهر الامام ثم فيوقع به الحد
وهذا القدر كاف في باب اللطف وعن الثالث ان الفرق بين عدمه وغيبته ظاهر
لوجود اللطف به في غيبته دون عدمه فاما طول عمره فغاية الخصم فيه الاستبعاد وهو
مدفوع بوجوه الاول ان من نظر في اخبار المعمرين وسيرهم علم ان مقدار عمره ازيد
معتادا فانه نقل عن لقمان انه عاش سبعة الاف سنة وهو صاحب النسور وروي ان
عمرو بن حممة الدوسي عاش اربعمائة سنة وكذلك غيرهما من المعمرين الثاني قوله تعالى
اخبارا عن نوح فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما الثالث اتفاق خصمنا ومن
الخصم على حياة الخضر والياس من الانبياء والسامري والدجال من الاشقياء
واذا جاز ذلك في الطرفين فلم لا يجوز مثله في الواسطة اعني طبقة الاولياء

وبالله التوفيق والعصمة وبه الحول والقوة والحمد لله رب العالمين اتفق فراغ
مصنفه ومؤلفه مولانا ملك العلماء علامة الدهر مفتي الطوائف كاشف الحقائق و
اللطائف كمال الملة والدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني تغمده الله برحمته واسكنه بحبوحة
جنته بمدينة السلام في العشر سنة ست وسبعين وستمائة ووقع الفراغ من تحريره
في الخامس والعشرين من شهر جمادي الاولى

١٣٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم

انّ اولى ما صرفت فيه قوة تحصيل الافكار ودقة تحرير ابداء الالباب والافكار
مستمدة في اظهار ما يكشف صنيع الاذكار وحده موجود تفرّد بوجوب الوجود
وصفات الكمال وتفرّد بالجلال لذاته وتكثّر منعم افاض جمال جود الوجود
على قوابل ماهيات آثاره ومصنوعاته ليظهر سرّ كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان
اعرف فخلقت الخلق على ما هيأ كل شئ لذاته وجعل مظهر ذلك نوع الانسان
وخصّه بالآلاء والالطاف معدّة لحصول مرامه في مقاصده ومراده فالسعيد من
وافق اوامره والشقي من خالف منهياته اختار من بين احبائه واوليائه
وشرّفهم تشريفاً وكرّمهم تكريماً وجعلهم سفراء بينه وبين عباده ليظهر لهم
من فضله جسيماً وخصّ من بينهم بخطاب وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله
عليك عظيماً وشرّفه بلولاك لما خلقت الافلاك وجعله مرشداً للمقرّبين حضرة
من الله ملك فسبحنا وسبّحت الملائكة بتسبيحنا وقدّسنا وقدّست الملائكة
بتقديسنا وذلك نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله اولي الكرامات الباهرات والمقامات
العليات صلوة تملأ اقطار الارضين والسموات اما بعد فحريّ
بمن اكرمه الله من عبيده واولاه مزيد فضله وجليل رفده ان يسعى بذلك
ويظهر بحسب طاقته وجهده بدليل انّ الله تعالى يحبّ ان يرى آثار نعمه على

بسم الله الرحمن الرحيم ثقتي

على عبده وكان الكتاب الموسوم بمنهج المسترشدين في اصول الدين من
تصنيف شيخنا وامامنا الاعظم علامة العلماء في العالم وارث الانبياء
وخليفة الاوصياء آية الله في العالمين جمال الملة والدين ابي منصور
الحسن بن مطهر طهّر الله رمسه وقدّس وكرّم وشرّف نفسه وبجّل وعظّم قد
احتوى من المباحث الكلامية على اشرفها وابهاها وجمع من الفوائد
الحكمية احسنها واسناها حتى تشعّب بالاشتغال به معظم الطلاب وعوّل على
تقرير مباحثه جماعة الاصحاب وكنت ممن جدّ في تحرير مباحثه بالتحقيق وان
لم احصل منها الا على القليل حتى جمعت من مباحث الشيخ اعزهم الله وابقاهم
ما يتعلق به نبذة بحيث جار بها بين الطلبة ما يعدّ على نعمة فيها في ذلك
على جمعها في كتاب يصير كالمركز ولاقطاب لعمل تأليف متطرفها واجتماع
متفرقها فيعود شافياً للمؤمل في تقرير مباحثه العلمية ويترشح في تحرير تقريراته
اليه واقف عزمي على اتمام هذا البنيان التماس ذلك بعض اعزة الاصحاب
واجلة الاخوان اسعفهم الله واياه بالعلم والعمل وجنّبنا واياه من الخطأ
والزلل وها انا اشرع في ذلك مستعيناً بالله ومتوكلاً عليه ومتقرباً بخدمته
اليه بعد التسمية راجياً بذلك واتباعي امره فيه ورضاه وسمّيته ارشاد الطالبين
الى نهج المسترشدين وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب قال
قدّس الله روحه بسم الله الرحمن الرحيم اقول قد جرت عادة المصنفين بالابتداء

في كتبهم بذلك اي بذكر البسملة وانما فعلوا ذلك لوجوه الاول قوله ﷺ
كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بذكر البسملة فهو ابتر الثاني اتباعا لما نسق الكتاب
العزيز فانه المصدر في اوله وسائر السورة بذكر البسملة حينئذ الثالث
قول العلماء لا تترك البسملة وكتبت تيمنا وتبركا بذكره تعالى الرابع
ان الشيء له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في اللسان
ووجود في البيان ووجود الله تعالى اشرف الوجودات في الاقسام كلها
والاشرف مقدم على غيره كما سيأتي في مقام التقديم اذا تقرر هذا فنقول
الجار والمجرور ههنا متعلق بمحذوف تقديره باسم الله اقرأ او اكتب كقولهم
للعروس باليمن والبركة اي اعرست وقدر المحذوف متأخرا لتخصيص اسم الله
بالتقديم ولأن من عادة العرب الابتداء بالاهم وقال الكوفيون انه مقدم
لكونه عاملا ويدل على ما ذكره قوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها والاسم
قيل هو مشتق من السمة وهي العلامة لانه علامة على المسمى لكن يبطل ذلك
تصغيره على سمي واسم وجمعه على اسماء وكان القياس على ذلك وسيم واوسام
وقد تقرر في التصريف ان التصغير والجمع يردان الاسماء الى اصولها والحق
اشتقاقه من العلو وهو العلو لعلو المسمى به وظهوره ويدل عليه تصغيره وجمعه
المذكوران واصل هو سمو او غيره الحق انه في لكونه دالا والدليل مغاير
للمدلول وتحقيقه في الاصول وعند النحاة الاسم هو ما دل على معنى في نفسه

نفسه مجرد عن زمن الثلثه والتحقيق هنا ان نقول اسم الله قد يكون
دالا عليه لا باعتبار امر آخر وذلك لفظ الله لا غير وقد يكون باعتبار
امر آخر اما اضافية ذهنية كالقادر والعالم وامثالهما او سلبية كالواحد
والفرد والقديم الازلي والابدي او اضافية وسلبية كالحي و
الواسع والعزيز والرحيم فجملة اسماء الله تعالى يرجع في التحقيق الى
ذلك قوله الله اصله لاه على فعل فالحق به الالف واللام للتفخيم
والتعظيم فقط لا للتعريف اذ اسمائه معارف وقال سيبويه اصله الاه
على وزن فعال فحذفت الهمزة وعوض عنها حرف التعريف ولذلك
في النداء يا الله بقطع الهمزة كما في يا اله ولو كانت غير عوض لم تثبت
في الوصل كما لم تثبت في غيره الاسم وهل هو مشتق او جامد قال الخليل
بالثاني اذ لا يجب في كل اسم ان يكون مشتقا والا لزم التسلسل وقال
قوم بالاول فقال بعضهم من الالوهية اي العبادة والتأله التعبد فمعناه
هو الذي يحق له العبادة لقدرته على اصول النعم فهو اسم يختص به تعالى
ازلا وابدا وقيل مشتق من الوله وهو التحير لتحير العقول في كنه عظمته و
قيل من قولهم الهت الى فلان اي فزعت اليه لان الخلق يفزعون اليه
في حوائجهم وقيل للحائره اله كما قيل للمؤتم به امام وقيل من لاه اي احتجب
لاحتجابه عن تخيل الاوهام له وقيل من لاه اي ظهر لظهوره بآياته ودلالته

وفي التحقيق هو اسم غير صفة يدل على الذات الموصوفة بجميع الكمالات
التي هي مبدء لجميع الموجودات ثم الرحمن الرحيم صفتان وفعلان كغضبان
وعليم مشتقان من الرحمة وهي افاضة الخير على المحتاج وارادته له عناية
به وهي قد تكون عامة للمتقي وغيره وقد تكون خاصة بالمستحقين دون غيرهم
ورحمة الله تعالى عامة لانه اراد الخير للكل موجود وخصه به في احوال الدنيا
والآخرة وفي الرحمن من المبالغة ما ليست في الرحيم ولذلك قيل الرحمن
اسم خاص لجميع الخلق والرحيم بالمؤمنين خاصة وروي عن الصادق انه قال
الرحمن اسم خاص بصفة عامة والرحيم اسم عام بصفة خاصة ومعنى ذلك
ان الرحمن لا يسمى به غير الله والرحيم قد يطلق على غيره تعالى فهو من هذا الوجه
مساو لاسم الله الذي هو علم على ذاته مختص به وان كان مشتقا من الرحمة
لجواز اختصاص الرحمن مع انه من الرحمة لا يتصور حصولها لغير الله تعالى و
لذلك جمع الله بينه وبين اسمه الخاص في قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا
الرحمن واما كونه بصفة عامة فلما عرفت انه رحمن لجميع الخلق واما عموم اسم
الرحيم فلقولهم اب رحيم ومتب رحيم واما خصوص صفته فلقوله وكان بالمؤمنين
رحيما قال الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلال المرشد الى سبل الصواب
في المعاش والمآل والصلوة على سيدنا محمد النبي وآله الاطهار خير آل اما
بعد فهذا الكتاب نهج المسترشدين في اصول الدين لخصت فيه مبادي القواعد

القواعد الكلامية ودرس لطلاب الاصولية نفع الله تعالى به طلاب اليقين
انه خير موفق ومعين اجابة لسؤال الولد الاعز محمد ايده الله بلطفه ووفقه
للخير والعمل بطاعته وامده بالعنايات الربانية واسعده بالالطاف الالهية
اقول الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فالوصف شامل للجميل
وغيره وتقييده بالجميل خرج به غير الجميل من الذم والهجاء وقولنا على جهة التعظيم
والتبجيل خرج به الاستهزاء والمراد بالجميل هو ان يكون اختياريا اي صادرا
من الفاعل بالاختيار لا ان يكون طبيعيا وبذلك يقع الفرق بينه وبين
المدح اذ المدح يتعلق بالاختياري وغيره كما يمدح الرجل على حسنه وجودة نسبه
لا كما قال الزمخشري انهما اخوان وذلك لان جعلهما اخوين يفيد تاكيدا
وعلى ما قلناه يكون تاسيسا وهو اولى من التاكيد كما قرر في الاصول واللام
لا يجوز ان يكون عهدية لعدم تقدم معهود ذكري كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول ولا يحسن فرض معهود ذهني لانه يكون منافيا
للمبالغة وعموم اثبات الحمد لله تعالى ولا يجوز ان يكون استغراقية كقوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات لان الحمد طبيعة واحدة
ليس فيه تعدد فبقي ان يكون لام الحقيقة كقولك الرجل خير من المرأة واني
اخاف ان ياكله الذئب ومعناه حقيقة الحمد وطبيعته ثابتة لله تعالى دائما مستمرا
ولذلك اتى بالجملة الاسمية الدالة على ذلك دون الفعلية الدالة على التجدد والتصرم

كقولك حمدت له او احمد له اذا عرفت هذا فالحمد في صيغتان الاولى كونه
باللسان خاصة قال الله تعالى وقالوا الحمد لله والقول لساني الثانية انه لا
يشترط فيه سبق النعمة لوروده مع النعمة تارة كقوله تعالى الحمد لله الذي وهب لي
على الكبر اسمعيل واسحق ومع عدمها اخرى كقوله تعالى وقل الحمد لله الذي
لم يتخذ ولدا وحذفها يتبين لنا صيغتين خاصية الشكر فانه يكون باللسان والقلب
والجوارح كقوله اعملوا آل داود شكرا ويستدعي سبق النعمة كقوله تعالى وان
ربك لذو مغفرة على الناس ولكن اكثرهم لا يشكرون فبينهما العموم والخصوص
من وجه عموم الحمد باعتبار عدم اشتراط سبق النعمة وعموم الشكر لاجل عدم
اختصاص الشكر باللسان فقوله لله قد مر معناه واللام فيه للملك او الاستحقاق
كالمال لزيد ويكون مرققا لكسر ما قبله ويفخم اذا فتح ما قبله او ضم وقيل فخم للفرق
بينه وبين اللات اذ بعضهم يقف عليها بالهاء فرقا لما المعتقد المخلص والمنجي قوله
والحيرة هي التردد بين النقيضين والضلال الاعتقاد الباطل الحاصل عن شبهة
وقيل الحيرة هي الجهل البسيط اي عدم العلم والضلال هو الجهل المركب وهو
عدم العلم مع ادعاء العلم والتحقيق هنا ان نقول اذا كان لنا مطلوب من
المطالب فانه يحصل لنا البتة اذا قام الدليل عليه وان لم يحصل فاما من
تعارض الادلة فيحصل الحيرة او من قيام شبهة على نقيضه فيحصل الضلال والهداية
هو المنجي من كليهما فحمده على ذلك فان حق نعم الله تعالى اعم من ذلك لكان

لكان ذكر الاعم اولى قلت لا شك ان نعم الله تعالى غير متناهية لكنها
تتفاوت في الكمال والمقدار فاعظمها هو الهداية الى العقائد الحقة اليقينية
في المعالم الدينية اذ باعتبارها يحصل الخلاص من العذاب السرمد والحصول
على النعم المؤبد واذا حصلت هذه الهداية انتفت الحيرة والضلال فيكون
انتفاؤهما والانقياد منهما اعظم النعم فلذا خصه بالذكر ابتداء ثم اردفه بذكر
كليات نعمه اجمالا وهو انه ارشد الى سبيل الصواب في المعاش وهي امور
الدنيا والمآل وهي الدار الآخرة والمرشد هو الذي يحصل منه الارشاد
وهو وجدان ما يوصل الى المطلوب والسبيل هي الطرق والصواب هو ما طابق
ما في نفس الامر وتلك الطرق اما علمية محضة كالاعتقادات الحقة من
التوحيد والعدل والنبوة والامامة واما علمية عملية كالعلم بالعبادات
الخمس والعلم بكيفية المعاملات والاحكام وغير ذلك مما يتم به نظام احوال
النوع الانساني في الدنيا والآخرة كالشرعيات والقسم الاول يعلم بعلم الكلام
الذي نحن بصدد تقرير مباحثه والقسم الثاني يحصل بعلم الفقه ولما كان هذا
الارشاد المذكور يحصل بواسطة النبي صلى الله عليه وآله كان له علينا نعم تستدعي الشكر
علينا فعقب الحمد بذكر الصلوة عليه والصلوة هنا من الله تعالى الرحمة ومن
الملائكة الاستغفار ومن الادميين الدعاء واللام فيه للاستغراق الجنس
اذ لها افراد متعددة كما ترى وسمي محمدا لكثرة خصاله المحمودة وتكميله بالكمالات

العلمية والعملية والمعصوم المتصف بالعصمة وهي لغة المنع واصطلاحاً هي
عبارة عن لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث تمتنع منه بسببه وقوع المعصية
وارتفاع الطاعة مع قدرته عليهما والخطاء ضد الصواب واعلم انه ع
وآله معصوم في اربعة الاول في الاقوال لا يقول باطلاً الثاني في
في الافعال لا يفعل باطلاً الثالث في تروكه لا يترك حقاً الرابع في
تقريراته اي لا يقرر في حضرته باطل وهو ساكت عنه اذ لا يجوز له التقية
والثلثة الاول ثبت ذكره الامام فيها واما الرابع فلا اذ يجوز على الامام
التقية كما سيأتي بيانه [illegible] وآله اي الرجل اقرباؤه والمراد بآله ع
هو علي وفاطمة والحسنان ع وهم الذين اذهب الله عنهم الرجس كما جاء
به النص ويمكن ان يدخل فيه باقي الائمة التسعة المشهورين لمشاركتهم
لهم في العصمة والالف الآل منقلبة عن الهمزة اي بدل عن ها اهل ولا يستعمل
هذا اللفظ الا في الاشرف فيقال آل الله وآل محمد كقول عبد المطلب
نحن آل الله في كعبته لم يزل ذاك على عهد ابراهيم ولا يقال آل
الاسكاف والزبال ولا اهل بيت الحمال واما قوله تعالى ادخلوا آل
فرعون فلانه كان شريفاً في قومه معظماً عليهم اما بعد كلمة يسمى فصل
الخطاب ومعناها بعد حمد الله والصلوة على نبيه وآله واول من تكلم بها
قيل داود ع واليه الاشارة بقوله وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب وقيل

وقيل امير المؤمنين ع وقيل قيس بن ساعدة الايادي حكيم العرب
والكتاب يحتمل معنيين احدهما المكتوب وهو المشهور من معاني اللفظ
وهو مصدر يسمى به المفعول به كقولك رجل رضى اي مرضي وهذا
خلق الله اي مخلوقه فيكون معناه على هذا فهذا المكتوب في كذا والثاني
انه من الكتب بمعنى الشيء الذي يجمع به الجمع كالنظام لما يتكلم به فيكون
معناه على هذا الشيء الذي يجمع به كذا والنهج الطريق الواضح والمسترشدين
الطالبون للرشاد اذ السين للطلب والرشاد وقد عرف معناه والاصول
جمع اصل وهو لغة ما يبني عليه غيره وعرفاً هو الدليل لاستناد المدلول اليه
والدين الطريقة الشريعة ويسمى هذا العلم باصول الدين لان العلوم
الدينية من الفقه والحديث والتفسير مبنية على صدق الرسول المبين في
هذا العلم فيكون هذا العلم اصلاً لتلك العلوم ويسمى بعلم الكلام ايضاً لوجوه
الاول ان المتقدمين كانوا يعنونون فصول مباحثهم بالكلام فيقولون
الكلام في القدرة الكلام في التوحيد الكلام في العدل الى غير ذلك فلما كثر لفظ
الكلام في كتبهم سمي علم الكلام الثاني قيل ان اول مسئلة بحث عنها في هذا
العلم واختلف فيه آراء الباحثين في الاسلام هي مسئلة كونه تعالى متكلماً
او معنى الكلام وقدمه او حدوثه الى غير ذلك وبعد ذلك انضم اليه باقي
مباحث الصفات والافعال فحيث كان اول مباحثه مسئلة الكلام سمي به

الثالث ان الماهر فيه المتصور لقوانينه يصير له قوة الكلام مع الغير و
المجادلة في الامور الحقيقية وغيرها وبالجملة هو علم يبحث فيه عن ذات الله
تعالى وصفاته واحوال الممكنات من حيث المبدء والمعاد ثم اعلم انه
انما يفضل علم على علم آخر بامور الاول شرف موضوعه فان علم الدباغة
ليس له سبب في الشرف الى علم الجواهر وذلك ضروري الثاني كون احد
العلمين اوثق برهانا بان يكون يقينيا فانه اشرف من غيره الذي يكون
ادلته غير يقينية الثالث كون العلم محتاجا اليه في كل العلوم الدينية
فيتحقق التفضيل على غيره الرابع كون العلم غير قابل للنسخ والتغيير فيتحقق
الاشرفية على القابل لذلك الخامس كون العلم باقيا ببقاء النفس ويبقى
اثره الى بعد الممات والمفارقة فيتحقق الاشرفية على غيره ولا شك ان علم
الكلام له هذه الوجوه المفيدة للشرف والتفضيل فيكون اشرف العلوم
وهو المطلوب قال بحث في اقول التحقيق هو التبيين وقيل هو
الزوائد والمبادي هي الامور التي تبنى عليها مسائل العلم والمسائل هي
المطالب المثبتة في العلم ويحصل انتساب محمولاتها الى موضوعاتها والقواعد
جمع قاعدة وهي مرادفة للاصل والقانون وهو الامر الكلي المنطبق
على جزئيات كثيرة بحيث تعرف احكام تلك الجزئيات من ذلك الكلي و
الكلامية منسوبة الى علم الكلام وقد عرفته في والاصولية منسوبة الى علم الاصول

الاصول وقد عرفتها ايضا تنفع اي ينفع اذ الفعل الماضي اذا وقع
في معرض الدعاء افاد الاستقبال وكذلك البواقي واليقين هو اعتقاد
الشيء بانه كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقادا مطابقا
للواقع في نفس الامر غير ممكن الزوال والاعتقاد والشيء جنس وبالقيد الاول
يخرج الظن وبالثاني الجهل المركب وبالثالث اعتقاد المقلد المحق فان
المقلد لو ابطل فذلك في الجهل المركب والتوفيق هو حصول الشرائط
وارتفاع الموانع وقيل جعل الاسباب متوافقة للمسبب وعرفه
البعض الى متوافقة افعال العبد لقضاء الله وقدره المعين صفة منه
الاعانة وهي الاسباب وقيل الفعل والسؤال طلب الادنى من الاعلى في
والغاية هي وجود الشيء على اتم ما ينبغي ان يكون قال والترتيبه اقول
الترتيب لغة جعل كل الشيء في مرتبة واصطلاحا جعل الاشياء الكثيرة بحيث
يطلق عليه اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم والتأخر
اذا عرفت هذا فنقول انما قدم البحث ههنا في تقسيم المعلوم على باقي الاقسام
لكونه اعم موضوعا فان المعلوم وهو الصورة الحاصلة في الذهن اعم موضوعا
من باقي الاقسام الآتية ومع تقول المعلوم الذي هو صورة ذهنية اما
ان يكون له تحقق في الخارج عن الذهن او لا يكون فان كان الاول فهو
الموجود والثابت العيني اي الثابت تحقيقه وان كان الثاني فهو المعدوم

المعلوم اما ان يكون موجوداً وهو ثابت العين او معدوماً وهو المنفي العين ولا واسطة

والمنفي العين وليس هنا قسم آخر ليس واحداً من هذين النقيضين فلا بد
هو ضروري بحسب الزيادة والنقصان فان انحصار الشيء بين ان يكون و
ان لا يكون من اول الاوائل لا ينكره عاقل قال المعلوم اما ان
يكون موجوداً وهو الثابت العين او معدوماً وهو المنفي العين ولا واسطة
بينهما اقول هذا اشارة الى مذهب مشايخ المعتزلة غير ابي الحسين البصري
فانهم اثبتوا الواسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال وعرفوها بانها
صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بغيرهما من المقابلات
ومعرفة هذا المذهب تتوقف على تقرير مقدمة وهي ان المفهوم ينقسم الى
قسمين قسم يعقل لا بالقياس الى غيره كالجوهر فان معناه الموجود القائم
بنفسه وقسم لا يعقل الا مضافاً الى الغير كشريك الباري فاذا قلت الباري
ليس له شريك كان معناه ان ليس هناك موجود نسبته الى الباري كنسبة
زيد الى عمرو بالمثلية فلا يعلم الا مضافاً الى الغير اذا تقررت هذه المقدمة
فنقول المفهوم على ما ذكر اما ان يكون معقولاً بالقياس الى نفسه او لا فان
كان الاول فهو الثابت وان كان الثاني فهو المنفي والاول اما ان
يرد عليه صفة الوجود او صفة العدم او لا يرد عليه شيء منهما فان كان
الاول فهو الموجود وان كان الثاني فهو المعدوم وان كان الثالث
فهو الواسطة والحال واستدلوا على تحقق مثل هذا المنفي بوجهين الاول ان

على [illegible] المفروضة [illegible]
حتى انقضاء [illegible] بعد الحصر

ان الوجود زائد على الماهية فاما ان يكون موجوداً او معدوماً او لا موجوداً
ولا معدوماً والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث فثبت الواسطة
وذلك هو المطلوب اما بطلان القسم الاول فلانه لو كان موجوداً لكان
له وجود وينقل الكلام الى وجوده ونقول فيه كما قلنا في الاول ويلزم
التسلسل وهو محال واما القسم الثاني فلانه يلزم اتصاف الشيء بنقيضه و
اتصاف الشيء بنقيضه ايضاً محال واذا بطل القسمان تعين الثالث الثاني
ان السواد والبياض امران ثابتان اشتركا في اللونية والمشترك بين
الثابت ثابت فاللونية ثابتة ثم ان السواد يتميز عن البياض بامر يجب
ان يكون مغايراً لما به الاشتراك والا لما تحققت الاثنينية وبذلك
المميز يتعين كل منهما ح فنقول ذلك المشترك اعني اللونية اما ان يكون
موجوداً او معدوماً او ليس واحداً منهما والاول باطل والا لزم
قيام العرض بالعرض وهو محال والثاني ايضاً باطل اذ يكون المعدوم جزءاً
من الموجود اما الاول فلان اللونية قائمة بالسواد والبياض وهي عرض
وهما عرضان فيلزم ما قلناه واما الثاني فلان المشترك جنس والجنس جزء
فلو كان معدوماً لكان جزء السواد والبياض معدوماً فيكونان معدومين
هف واذا بطل هذان القسمان تعين الثالث وهو المطلوب والجواب اما من
حيث الاجمال فهو ان هذا ايراد على الضروري فلا يكون مسموعاً اذ الضروري

غير قابل للتشكيك واما من حيث التفصيل فنقول اما الوجه الاول
فيجاب عنه بوجهين الاول ان الوجود غير قابل لتلك القسمة المفروضة
فان انقسام الشيء الى نفسه والى غيره محال فانه كما لا يدري السواد اما سواد
او بياض فكذا لا يدري الوجود اما وجود واما عدم واذا بطل التقسيم
المذكور بطل ما ذكرتم الثاني انا نختار ان الوجود موجود قولكم فيكون
له وجود قلنا لا نسلم بل وجود الوجود عينه فلا يلزم التسلسل ومثاله في
الحس ان يقال الضوء اما مظلم او مضيء فان كان مظلما لزم اتصاف الشيء
بنقيضه وان كان مضيئا لزم ان يكون للضوء ضوء آخر فنقول في الجواب
الضوء مضيء بنفسه لا باعتبار ضوء آخر واما الوجه الثاني فيجاب عنه بوجهين
الاول انا نختار ان اللازمية موجودة في الذهن فانها كلية والكلي ثابت
ذهنا كما سيجيء الثاني سلمنا انها موجودة في الخارج ولا يلزم محال اذ العرض
يقوم بالعرض كالسرعة والبطوء القائمين بالحركة وسيأتي تحقيقه فافهم
والموجود اه اقول لما فرغ من قسمة المعلوم شرع في قسمة اخرى احق
من الاولى بحسب المفهوم وان كانت مساوية لها في العموم وذلك لان قوله
والموجود اما ان نعني به الخارجي فلا يصح انقسامه الى الذهني والخارجي والا
لزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره او نعني به المطلق فيكون مساويا للمعلوم
في الصدق وهو المطلوب لكن يرد على المصنف انه جعله قسما للمعدوم مع ان المعدوم

[illegible]

قسم منه فيلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له وهو باطل وانما قلنا انه قسيما
للمعدوم لانه قسم المعدوم لعدم ذلك كما يجيء اذا عرفت هذا فاعلم ان
الموجود بالنسبة الى الذهن والخارج على ثلثة اقسام الاول ان يكون
موجودا فيهما كالامور الخارجية اذا تصورناها في الذهن كما اذا تصورنا
صورة السماء، والثاني ان يكون موجودا في الخارج لا غير كالاشياء
الخارجية اذا لم نتصورها والثالث ان يكون ذهنيا لا غير كالاشياء المتصورة
في الذهن المنفية في الخارج كما اذا تصورنا جبلا من ياقوت او بحرا من زيبق
فان ذلك موجود في الذهن واما في الخارج فليس له تحقق وكذا نقول في
المعدوم اما معدوم فيهما كشريك الباري اذا لم نتصوره او معدوم في الذهن
كالاشياء الخارجية اذا لم نتصورها او معدوم في الخارج كالتصورات الذهنية
غير الموجودة في الخارج فائدة انكر قوم الوجود الذهني وهو خطأ فانا
نحكم على موضوعات معدومة في الخارج باحكام ايجابية وثبوت الصفة فرع على
ثبوت الموصوف اذ ليس موجودا في الخارج فيكون موجودا في الذهن
وهو المطلوب احتج المنكرون بانا نتصور الحرارة والبرودة فلو كانتا موجودتين
في الذهن لزم كونه حارا باردا وهو باطل لكونه مجردا غير قابل لشيء منهما وللزوم
اجتماع النقيضين اذا فرض حصولهما معا في الذهن وهو باطل ايضا وبان
المذكور ظاهر على ذلك التقرير اجاب المحققون بان الحاصل في الذهن

ليس هو ماهية الحرارة والبرودة بل صورتهما ومثالهما وهما مغايران للماهية
والمقتضي للسخونة هو الحرارة الخارجية لا صورتها ومثالها والحاصل انما هو في
الماهيات الخارجية لا نفس صورتها وح لا يلزم اجتماع الضدين قال
واما ان يكون خارجيا فح اقول هذا تقسيم الموجود الخارجي الى الواجب
والممكن وتقريره ان الواجب الخارجي اما ان يكون وجوده من ذاته او لا
الاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن وفائدة قيد لذاته في الواجب
ليخرج الواجب بغيره فانه ممكن لذاته كوجوب وجود المعلول عند وجود علته
التامة والمعدوم اي الخارجي اما ان يكون عدمه لذاته او لا فان كان الاول
فهو ممتنع الوجود لذاته كشريك الباري تعالى والثاني هو المعدوم الممكن
الوجود كالمتجددات من الحوادث اليومية شيئا فشيئا وفائدة قيد لذاته
في الاول ليخرج الممتنع لغيره كعدم المعلول عند عدم علته التامة فانه ممكن
لذاته ممتنع لغيره قال ولا ثبوت اه اقول يشير بذلك الى العدم الذي
من اقسام المعدوم اعني الممكن فانه لا ثبوت له الا في الذهن لا غير كما عرفت
من الحصر الضروري فالحاصل من ذلك انه لا فرق بين الثبوت والوجود
عند العقلاء فلو كان المعدوم ثابتا في الخارج لكان موجودا فيه هف قوله
ومن جعلهما اشارة الى مذهب مشايخ المعتزلة المتقدمين كابي علي الجبائي وابنه
واتباعهما فانهم جعلوا الثبوت اعم من الوجود والعدم وهما خاصان تحته فعندهم

فعندهم ان المعدوم ثابت حالة العدم خارج الذهن واتفقوا على ان
الذوات المعدومة متباينة باشخاصها وان الثابت من كل نوع عدد غير
متناه وان الفاعل ليس له تاثير في جعلها ذوات ولا في وجودها بل في
جعلها موجودة وان تلك الذوات في العدم متساوية في الذاتية لشمول
اسم الذات لها وانما تتميز بعضها عن بعض بصفات الاجناس كالجوهرية
للجوهر والسوادية للسواد الا ابن عياش منهم فانه قال بانها عرية عن
الصفات ولهم تدقيقات في هذا المقام لا يليق ذكرها لطولها وعدم فائدتها
خصوصا مع وهنها ووهن ادلتها انما ارتكبوا هذه الجهالة لجهلهم بالوجود الذهني
ولكن لما حققناه اعترفنا بصحته سقطت عنا هذه الجهالات وابطال مذهبهم
وان كان ظاهرا من الحصر السابق الضروري لكن نشير الى بعض حججهم ونبحث
عنها زيادة في البيان فنقول احتجوا بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت ينتج
بان المعدوم ثابت اما الصغرى فلوجوه الاول انا نعلم طلوع الشمس غدا
من مشرقها وهو المعدوم الان وما هو معلوم متميز عما ليس بمعلوم الثاني انا
نميز بين الحركة يمنة ويسرة وبين الحركة الى السماء ونحكم بقدرتنا على احدى
الحركتين وهي الاولى دون الثانية اعني الحركة الى السماء والحكم على احدهما
لكونها مقدورة دون الاخرى من دون تميز محال فالمعدوم متميز الثالث
انا نريد اللذات المعدومة ونترك الالام المعدومة وما هو مراد متميز عما ليس

بمراد فالمعدوم متميز اما الكبرى فلان تميز الشيء عن غيره صفة له وثبوت
الصفة فرع على ثبوت الموصوف واما الجواب اما نقضا ونسلم اجمالا
بالممتنعات كشريك الباري فانه معلوم وكل معلوم متميز فيكون ثابتا وانتم
لا تقولون به وكذا المركبات الممكنة المعدومة خارجا كالبحر من الزيبق
والجبل من الياقوت فانه يلزم منطبق عليها مع انكم توافقون على نفيها
خارجا وتفصيلا بانا نقول اي شيء تعنون بالتميز الذهني او الخارجي فان
عنيتم الاول سلمنا وان عنيتم الثاني فغير مسلم ولا يدل على ذلك فان العلم
والقدرة والارادة انما يستلزم التميز في الذهن فقط والتميز الذهني
يستلزم الثبوت الذهني لا الخارجي قال نور الله مرقده الفصل الثاني في
في اقسام الممكنات الخ اقول هذه قسمة اخرى اخص مما تقدم لان موضوعها
وهو الممكن اخص من المعلوم والموجود فلهذا اخرها فقوله الموجود يخرج به عن
المعدوم وقوله الممكن يخرج به عن الواجب فانه لا يصدق عليه الجوهر ولا العرض
والتقسيم هاهنا على راي المتكلمين اذا تقرر هذا فنقول القسمة العقلية هاهنا تقتضي
اقساما ثلثة لان الممكن اما ان يكون متميزا او حالا في المتميز او لا متميزا ولا حالا
في المتميز لكن القسم الثالث نفاه اكثر المتكلمين وسيأتي بيان حجتهم في نفيه وجوابها
فانحصرت القسمة في الاثنين وهما المتميز والحال في المتميز اما المتميز فهو الجوهر
وما تركب منه اعني الخطوط والسطوح والاجسام والمراد بالمتميز هو الحاصل في مكان

مكان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك لذاته وانما قيدنا قولنا
لذاته احترازا عن العرض فانه ايضا يقبل الاشارة الحسية لكن لا لذاته
بل بواسطة محله واما الحال في المتميز فهو العرض وهو الحاصل في محل بحيث
يشار اليه اشارة حسية لا لذاته اذا عرفت هذا فنقول ان المراد
الاشارة الحسية هي امتداد موهوم آخذ من المشير منتهيا بالمشار اليه وانما
كانت حسية لقيامها بالوهم الذي هو احد الحواس الباطنة وانما قيدنا
الاشارة بكونها حسية في قولنا يشار اليه اشارة حسية لان الاشارة العقلية
تكون ايضا الى العرض لذاته بل لا يختص بالجوهر والعرض فانها صادقة
على المجرد ايضا فان كل معقول يشار اليه بالتعقل اشارة عقلية ثم اعلم
ان الحكماء يسلمون انحصار الممكنات في الجوهر والعرض لكنهم يقولون الجوهر
اعم من المتميز وغير المتميز وتقرير القسمة على رايهم ان الممكن اما ان يكون
موجودا في الموضوع وهو العرض والمراد بالموضوع هو المحل المقوم
لما يحل فيه او يكون موجودا لا في الموضوع وهو الجوهر ثم الجوهر اما ان
يكون حالا او محلا او مركبا من الحال والمحل او لا حالا ولا محلا ولا مركبا
منهما اما الحال فهو الصورة وهو الجوهر المقوم لما يحل فيه واما المحل فهو
المادة وهو الجوهر المقوم بما يحل فيه واما المركب من الحال والمحل فهو
الجسم المركب من المادة والصورة واما الذي ليس بحال ولا محل ولا مركب

اما الجوهر فهو المتحيز الذي لا يقبل القسمة في جهة من الجهات متن

سماه هنا الجوهر المجرد وهذا التقسيم صحيح لانه اما ان يكون له تعلق بالبدن
وهو النفس او لا وهو العقل فقد ظهر من هذه القسمة كون الجواهر اعم من
المتحيز وغير المتحيز والمتكلمون حيث نفوا الجواهر المجردة لزم انه لا ينحصر فيما ذكره
واستدلوا على نفي المجردات بانها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لله تعالى
في التجرد الذي هو اخص صفاته فيحتاج الى مميز يميزه عنها وما به المشاركة
غير ما به المغايرة فيلزم التركيب وهو محال اجيب بان الله تعالى شارك في الامور
العارضة لا يوجب التركيب خصوصا اذا كانت امورا سلبية والمشترك
هنا سلبي وهو انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز قال بعض الفضلاء والاولى الاعتماد
في نفي الجواهر المجردة على النقل اذ العقل لا يجزم بثبوتها ولا بانتفائها وصدق
الرسول لا يتوقف على انتفائها فيجوز نفيها بقوله قال اما الجوهر الخ
اقول الجوهر في اصطلاح المتكلمين يطلق على معنيين احدهما كل متحيز سواء
كان منقسما او غير منقسم والمراد بالحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشار اليه
اشارة حسية وثانيهما المتحيز الذي لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه وهو
المراد هنا فقوله المتحيز شامل للجوهر والخط والسطح والجسم وقوله لا يقبل
القسمة في جهة من الجهات يخرج به الثلثة الباقية اما الخط فلقبوله القسمة
طولا لا عرضا وعمقا الاول الذي يطلق على معان ثلثة الثاني البعد المفروض
اولا اعظم الابعاد قدرا الثالث البعد الاخذ من الفوق الى الاسفل

الاسفل والعرض يطلق على معان ثلثة ايضا الاول البعد المفروض ثانيا
ويكون قاطعا للاول والثاني اوسط الابعاد قدرا الثالث البعد الاخذ
من اليمين الى الشمال والعمق يطلق على معان ثلثة ايضا الاول البعد المفروض
ثالثا ويكون قاطعا للاولين الثاني اقل الابعاد قدرا الثالث البعد
الاخذ من خلف الى قدام ويسمى سمكا اذا اخذ صاعدا والمراد بالطول
في هذا المبحث هو البعد المفروض اولا والعرض هو المفروض ثانيا والعمق
هو المفروض ثالثا دون معانيها الباقية قال واذا تألف الخ اقول
لما عرف الجوهر شرع في كيفية تركب الاجسام منه كما هو رأي المتكلمين وكيفية
تقريره واعلم انه اذا تألف جوهران فصاعدا في جهة واحدة اي في جهة
الطول مثلا فذلك خط ويكون منقسما في الطول فقط اذ ليس له عرض
ينقسم فيه واذا تألف خطان فصاعدا في جهتين بمعنى ان يكون احدهما في جهة
تألف الخط وهو الطول والثاني يكون في جهة تخالفه اما بان يكون ملاصقا
له ولا يكون في جهة تاليفه وهي جهة العرض فذلك السطح وهو منقسم في الطول
والعرض فحصل الجهتين له واذا تألف سطحان فصاعدا على هذا الوجه يحصل الجسم
بان يحصل سطحان من سطح اخر في جهتين احدهما يكون في جهة العرض والاخر
في جهة تخالفه اما بان يكون منطبقا عليه وهي جهة العمق وينقسم في ثلث جهات
جهة الطول والعرض والعمق هذا رأي اكثر المحققين من المتكلمين

اقل ما يحصل منه الجسم ثمانية جواهر اذ من جوهرين يحصل الخط ومن خطين يحصل
السطح ومن سطحين يحصل الجسم وقال بعضهم اقل ما يحصل الجسم من ستة لانه
يحصل من ثلثة جواهر على هيئة شكل مثلث منها سطح ومن ثلثة اخرى كذلك
سطح آخر ومن السطحين يحصل بانطباق احدهما على الآخر فيحصل الجسم وقوله
على الخلاف اللام فيه للعهد اي على الخلاف في السطح فان القائل بان
السطح من اربعة قائل بان الجسم من ثمانية والقائل بانه من ثلثة قائل بانه
من ستة وقال الكعبي ان الجسم يحصل من اربعة جواهر ثلثة كشكل المثلث
فيحصل له طول وعرض ثم يوضع رابع فوقها على هيئة شكل صنوبري مخروط
فيحصل له عمق وقال ابو الحسن الاشعري ان كل منقسم جسم ولو كان من
جوهرين لانه فسر الجسم بالمؤلف واقل ما يحصل التاليف بجوهرين والخلاف
في هذا المقام لفظي لا يجدي نفعا من المباحث العقلية واما العرض فاما
ان يكون مشروطا بالحيوة اي يشترط في قيامه ان يكون حيا وهو عشرة القدرة
والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة و
الالم واللذة والادراك واما ان لا يكون مشروطا بالحيوة بل يكون عارضا
للحي وغير الحي وقد ذكر منه اثنا عشر غير [illegible] منها الحيوة فانها لو كانت
مشروطة بالحيوة فاما ان يكون مشروطة بحيوة اخرى فيلزم التسلسل او بهذه
الحيوة فيلزم اشتراط الشيء بنفسه والباقي من هذا القسم اما ان يكون مدركا بالبصر

[illegible]

بالبصر وهو الالوان والاكوان والاضواء او بالسمع وهو الصوت
او بالذوق وهو الطعوم او بالشم وهو الروائح او باللمس وهو الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة واثبت ابو هاشم التاليف عرضا قائما
بمحلين واثبت ابو علي الجبائي للجواهر فناء وهو عرض قائم لا في
محل واثبت ايضا الموت عرضا وجوديا لانه هو الضد للحيوة واثبت
بعض الاشاعرة البقاء عرضا وجوديا ايضا فيكون الاعراض على الرأي
الاول احدى وعشرين وعلى رأي ابي هاشم اثنين وعشرين وعلى رأي
ابي علي ثلثة وعشرين وعلى الرأي الاخير اربعة وعشرين وسيأتي تفصيل
ذلك ان شاء الله تعالى قال ــــ الفصل الثاني اقول اعلم ان الكلي
اذا نسب الى حقايق الافراد التي تحته اما ان يكون نفسها كالانسان بالنسبة
الى زيد وعمرو فانه نفس ماهية كل واحد منهما وانما زيد عليها العوارض
المشخصة من الاين والوضع وغيرهما او يكون جزءها كالحيوان بالنسبة الى
الانسان والفرس وغيرهما فانه جزء من كل واحد منهما مشترك بينهما او
يكون خارجا عنها كالماشي والضاحك بالنسبة الى الافراد التي تحتها
فانهما خارجان عن حقايقها اذا تقرر هذا فنقول الوجود معنى مشترك
بين الماهيات الموجودة صادق على كلها فهل هو نفس تلك الماهيات او
جزءها او خارج عنها زائد عليها فذهب ابو الحسين وابو الحسن الاشعري الى

ذهب جمع من اصحابنا الى الاول وجمهور الحكماء وذهب المثبتون من المعتزلة [المثبتون للحال]
والاشاعرة الى الثاني فقالوا انه زائد على جميع الماهيات واجبة كانت
او ممكنة واما الحكماء فقالوا انه زائد في حق الممكنات وعين لماهية الواجب
واما القسم الثالث فلا نعلم له قائلا ويدل على بطلانه وجهان الاول انه
لو كان الوجود جزءا للماهيات لزم ان يكون الواجب مركبا واللازم باطل
لما يأتي فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة اذ الوجود صادق على ماهية الواجب
ايضا الثاني انه لو كان جزءا للماهيات لكان سابقا عليها اذ الجزء سابق على
الكل في الوجود واللازم كالملزوم في البطلان وهو بين اذا عرفت هذا
فاعلم ان المصنف اختار الزيادة كما هو مذهب المعتزلة والاشاعرة لكن في
حق الممكنات لانه سيصرح فيما بعد بان وجود الواجب عينه كما هو رأي الحكماء
واستدل على ذلك بانه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية للزم انتفاء فائدة
الحمل او خلاف فائدته والتالي بقسميه باطل فالملزوم مثله وهو كونه ليس زائدا
مثله في البطلان اما بيان الملازمة فانا نحكم على الماهية بانها موجودة تارة
وبانها معدومة اخرى ونستفيد من الحكم الاول اثبات الوجود لها وذلك
انما يتم على تقدير الزيادة فانه لو كان نفسها لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة
قولنا الماهية ماهية اذ الفرض انه نفسها فلا فرق في ايراد ايهما كان في
العبارة لكن قولنا الماهية ماهية غير مفيد لانه حمل الشيء على نفسه كما تقول الانسان

الانسان انسان بخلاف قولنا الماهية موجودة فانه مفيد فائدة لكنها كقولنا ممكن زائدا او
نستفيد من الحكم الثاني وهو قولنا الماهية معدومة الحكم على الماهية بالعدم ولو كان
الوجود نفس الماهية لما استفدنا التناقض وبيان ذلك انه اذا كان الوجود [نفسها]
كان قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليست ماهية لان اثبات العدم [لشيء]
سلب الوجود عنه فيكون قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليست موجودة
والوجود هو الماهية فيكون قولنا الماهية ليست موجودة بمنزلة قولنا الماهية
ليست ماهية اذ التقدير انهما متحدان فسلب احدهما هو سلب الآخر فيكون
قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليست ماهية وهو تناقض فيكون ذلك
اعني التناقض هو المستفاد من هذا التركيب وهو باطل واما بطلان اللازم
فقد ظهر من بيان الملازمة وفي هذا الدليل نظر اذ لا يلزم من انتفاء كونه
نفسها ثبوت كونه زائدا لجواز ان يكون جزءا فلا بد من ابطاله ثم انه احتج
القائلون بانه نفس الماهية بانه لو لم يكن نفسها للزم اما التسلسل او اجتماع
الوجود والعدم بيان الملازمة انه لو كان زائدا على الماهية لكان صفة
والصفة قائمة بالموصوف فالوجود حينئذ يكون قائما بالماهية فاما ان يقوم بها
وهي موجودة او وهي معدومة فان كان الاول لزم التسلسل لانه داخل
فيها وهي موجودة ولا يجوز ان يكون موجودة بهذا الوجود والا لزم اشتراط
الشيء بنفسه فيتقدم الشيء على نفسه وهو محال فبقي ان يكون موجودة بوجود آخر ونقل

الكلام الى الوجود الثاني ونقول فيه كما قلنا في الاول ولم يجز او يلزم
التسلسل وان كان الثاني يلزم قيام الوجود بالمعدوم فيلزم اجتماع الوجود
والعدم واللازم بقسميه باطل وهاهنا لا بحث على تقدير كونه زائدا فلا يكون
زائدا فيكون نفسا وذلك هو المطلوب ويرد هاهنا ما حققناه اولا انه لا يلزم
من نفي كونه زائدا ان يكون نفسا لجواز ان يكون جزءا فلا بد من ابطاله
والجواب قولكم اما ان يتقوم بها وهي موجودة او وهي معدومة قلنا نمنع
الحصر فان هاهنا قسما ثالثا وهو ان تتقوم بها من حيث هي هي لا باعتبار
انها موجودة ولا باعتبار انها معدومة وبيان ذلك انا اذا قلنا الشيء
من حيث هو كذا اردنا ان الشيء ماخوذ موصوف لا باعتبار شيء آخر
معه من سائر اوصافه واذا قلنا الشيء من حيث انه كذا يكون كذا اردنا
به ان ذلك الشيء مع وصف من اوصافه حيث له كذا فالماهية في قولنا
اما ان يتقوم بها وهي موجودة او وهي معدومة ماخوذة مع وصف من
اوصافها وهو الوجود او العدم فيكون لها حالة اخرى وهي ان تؤخذ
من حيث هي هي وبهذا الاعتبار يتقوم بها الوجود اذا عرفت هذا فاعلم
ان الوجه الذي احتج به المصنف يدل على الزيادة في الذهن اما في الخارج
فلا وقد صرح المحقق الطوسي بذلك في التجريد فقال وزيادته في التعقل
وبيان ذلك انه يستحيل تحقق ماهية ما من الماهيات في الخارج منفردة عن

عن الوجود فكيف يتحقق الزيادة في الخارج قال المبحث الثاني في انه
مشترك الحق انه كذلك اقول لو قدم هذا المبحث على الذي سبقه كما
فعله المحقق في التجريد لكان انسب اذ يلزم من الاشتراك الزيادة
بالضرورة ولا يلزم اتحاد الماهيات كما صرح به وهو باطل اذا
عرفت هذا فلنقدم هاهنا مقدمتين ثم نشرع في تحرير البحث المقدمة الاولى
اعلم ان الاشتراك على قسمين لفظي ومعنوي اما اللفظي فهو ان يكون
لفظ واحد موضوعا لمعان مختلفة كلفظة العين فانها موضوعة للباصرة
وعين الشمس وعين الذهب وعين الماء والركبة وعين الشيء اي نفسه
الى غير ذلك من معانيها وهي معان مختلفة واما المعنوي فهو ان يكون
معنى واحدا مشتركا بين امور كثيرة متخالفة كمعنى الحيوان فانه معنى واحد
وهو الجسم الحساس المتحرك بالارادة موجود في الانسان والفرس والبقر
والحمار وغيرها وهي امور مختلفة فان المعنى المذكور للحيوان موجود في
كل منها فانه يصدق على كل فرد منها انه جسم حساس متحرك بالارادة
ومع انضمام مخصص الى ذلك المعنى المشترك يصير ذلك المجموع قسما من
الاقسام المذكورة المقدمة الثانية اعلم ان المشترك بالاشتراك المعنوي
على قسمين احدهما يكون صدقه على افراده بالسوية كالحيوان في المثال المذكور
فان صدقه على انواعه على سبيل التسوية من غير ان يكون بعضها اشد وبعضها

أضعف أو في بعضها أقدم وفي بعضها أحدث إلى غير ذلك فهذا يسمى
مشككاً أخذاً من التشكيك وهو التوافق لتوافق أفراده في كيفية
صدقه عليها وثانيهما أن يكون في بعضها أشد من بعض أو أقدم من بعض
أو أولى من بعض كالبياض بالنسبة إلى الثلج فإنه أقوى وأشد فيه من العاج
وإن اشتركا في معنى البياض وكالتحيز بالنسبة إلى الجوهر فإنه أقدم منه بالنسبة
إلى العرض ويسمى هذا القسم مشككاً لأن الناظر فيه إن نظر إلى جهة
الاختلاف أوهمه الاشتراك اللفظي وإن نظر إلى جهة الصدق أوهمه
التواطي فيشكك فسمي مشككاً لأن الناظر فيه إن نظر إلى جهة الاختلاف
أوهمت الاشتراك اللفظي فإن نظر إلى جهة الصدق أوهمت التواطي
الاشتراك المعنوي فيشكك فسمي مشككاً ومن لوازم هذا القسم أن لا
يكون ذاتياً لما تحته كما هو مقرر في موضعه إذا تقررت المقدمتان فاعلم أنه
قد اختلف الناس في الوجود هل هو مقول بالاشتراك اللفظي أو المعنوي
فذهب أبو الحسين البصري وأبو الحسن الأشعري إلى الأول لأن وجود
كل ماهية هو نفسها فليس هناك زائد حتى يكون مشتركاً وإن كان نوع
من الاشتراك فذلك في اللفظ لا غير وقد عرفت ضعف حجتهم في ذلك
وذهب الحكماء وأبو هاشم وأصحابه من المعتزلة وجمهور الأشاعرة إلى
الثاني ثم هؤلاء اختلفوا فقالت الحكماء هو مقول بالتشكيك على ما تحته

تحته من الموجودات وقال أبو هاشم وأتباعه وأثير الدين الأبهري
هو مقول بالتواطي واختار المصنف والمحقق الطوسي مذهب الحكماء و
الدليل عليه وجهان الأول أن الوجود قابل للقسمة المعنوية وكلما كان
كذلك كان مشتركاً فالوجود مشترك أما الصغرى فلأنا نقسمه إلى الواجب
والممكن فنقول وجود واجبي ووجود إمكاني وإلى الذهني والخارجي
وإلى الجوهر والعرض وهذه القسمة مقبولة عند العقل كما نقسم الحيوان
إلى الإنسان والفرس وغيرهما وأما الكبرى فلأن القسمة عبارة عن
ذكر جزئيات الكلي الصادق عليها بفصول أو ما يشابهها وتحرير ذلك أنا
نأخذ المقسم ونضم إليه مخصصاً ما من المخصصات فيصير قسماً ثم نأخذ ذلك
المقسم بعينه ونضم إليه مخصصاً آخر فيصير قسماً آخر وهكذا حتى ينتهي الأقسام
فمورد القسمة مشترك كما قلناه في الحيوان بالنسبة إلى الإنسان وغيره
من أنواعه ولهذا لا ينقسم إلى الإنسان والحجر لعدم كونه مشتركاً بينهما
ولا شك أن مورد القسمة في المقدمة الأولى هو الوجود فيكون مشتركاً
إن قلت لم لا يجوز أن يكون المقسم هو لفظ الوجود فيكون الاشتراك
لفظياً فلا يتم المطلوب قلت إن ما ذكرتم ضروري فإنا نورد القسمة
مع قطع النظر عن الوضع اللفظي الثاني أن النفي أمر واحد وكلما كان
كذلك كان الوجود مشتركاً أما المقدمة الأولى فلأن العدم لا تعدد فيه

ولا لما تمايزت افراده مع انه لا تمايز بين المعدومات لان التميز عبارة
عن ثبوت صفة لشيء ليست ثابتة لشيء آخر وثبوت الصفة تستدعي ثبوت
الموصوف ولا شيء من المعدوم بثابت فلا يكون متميزاً فلا يكون متعدداً
فيكون واحداً وهو المطلوب واما المقدمة الثانية فلانه اذا كان
العدم واحداً مع انه نقيض الوجود يجب ان يكون الوجود واحداً
ايضاً لانه لو لم يكن واحداً لكان متعدداً وح لا تنحصر القسمة في قولنا
الشيء اما موجود او معدوم لطلب العقل قسماً آخر وهو كونه موجوداً بوجود
آخر غير ذلك الوجود لكنا نعلم بالضرورة ان العقل يجزم بانحصاره في
احدهما ولا يطلب قسماً آخر فعدم طلبه قسماً آخر يدل على عدمه فيكون
الوجود ح معنى واحداً وهو صادق على كثيرين فيكون مشتركاً وذلك
هو المطلوب ان قلت لا نسلم ان النفي امر واحد بل لكل امر نفي يخصه
كما ان لكل امر وجوداً يخصه والترديد يقع بينهما هكذا هذا الشيء اما ان
يكون موجوداً بوجوده الخاص به او يكون ذلك الوجود منتفياً عنه وذلك
هو سلبه الخاص به فلا يبطل الحصر ح قلت سلمنا ان عدم كل ماهية يقابل الوجود
الخاص بها لكن العدم المطلق مقول على ذلك الخاص وعلى غيره فيكون
مشتركاً فلا بد من وجود مشترك يقابله ولا يصح ان يحكم به على كل وجود خاص
وهو المراد بقولنا الوجود عام مشترك ويكون الترديد المذكور ح هكذا الشيء

اما ان يكون موجوداً بالوجود المطلق او معدوماً بالعدم المطلق
الى آخر البحث تحقيق قد عرفت ان الوجود طبيعة واحدة معقولة ليس فيها
تكثر لكن اذا اعتبر عروضه للماهيات حصل له التكثر لا محالة كحلول العرض الواحد
في المحال المتعددة وح يكون ذلك الامر الكلي متحققاً في كل واحد من
هذه الوجودات العارضة للماهيات وصادقاً عليها اي على هذه الوجودات
صدق الكلي على جزئياته واما صدقه على تلك الماهيات المعروضة لهذه الوجودات
كصدق العارض على معروضاته فيكون مقولاً على تلك الوجودات العارضة
بالتشكيك لاختلاف صدقه عليها فان وجود العلة اولى بطبيعة الوجود
من وجود المعلول وكذا وجود الجوهر اقدم من وجود العرض الى غير
ذلك وهذا هو المراد من قول الحكماء انه مقول بالتشكيك فالحاصل من
هذا التقرير ان لكل ماهية وجوداً خاصاً بها مخالفاً لغيره من
الوجودات والامر مشترك بين الجميع قال البحث في تصور الوجود
والعدم فيه اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى ان تصور الوجود
والعدم ضروري وقد ذهب قوم غير محققين الى ان تصور الوجود
كسبي وعرفوه بتعريفات ردية كقولهم انه المنقسم الى الحادث والقديم
او المنقسم الى الفاعل والمنفعل او الذي يمكن ان يخبر عنه وهذه تعريفات
فاسدة اما الاول فلانهم عرفوا الوجود بما يتوقف معرفته على معرفة الوجود

فان القديم هو ما لم يسبق وجوده العدم والحادث هو ما يسبق وجوده
العدم فالوجود جزء معلوم لتعريفهما فيكون متقدما عليهما مع اخذه في تعريفه
لزم تقدمها عليهما والتعريف سابق على المعرف لانه علة في تصوره فيلزم
تقدم الشيء على نفسه وهو محال واما الثاني فلان ذلك اي الفاعل هو
المفيد للوجود والمنفعل هو المستفيد للوجود فقد توقف معرفتهما على معرفة
الوجود واما الثالث فلان لفظ الذي انما يشار بها الى محقق ثابت
فقد اخذ الوجود في حد نفسه وذهب المحققون الى ان تصور الوجود
والعدم بديهي ولا حاجة فيه الى التعريف غير ان بعض من ادعى زعم ان
كون الوجود بديهي التصور مكتسب واستدل عليه بانه تصور وجودي بديهي
والوجود المطلق جزء من وجودي اذ العام جزء من الخاص واذا كان
كذلك كان المطلق بديهيا اذ لو كان كسبيا لكان تصور وجودي كسبيا
لانه موقوف على جزئه وجزئه كسبي والموقوف على الكسبي كسبي فيكون تصور
وجودي كسبيا والفرض انه بديهي هف وفيه نظر اما اولا فلانه مبني على
اشتراك الوجود وهي مسئلة نظرية ولهذا اختلف فيها واما ثانيا فلانه يمتنع
كون المطلق جزء من وجودي بل هو عرض عام له لانه مقول بالتشكيك
كما تقدم فلا يكون جزء والحق ان تصور الوجود والعدم بديهي من اول
الدلايل فانا نعلم ضرورة ان زيدا لم يكن ثم حصل له حالة لم تكن حاصلة

[illegible]

حاصلة له من قبل وتلك هي الوجود وكذا العدم فانه لا يشك الطفل
عند العاقل من كونه موجودا او انه ليس بمعدوم فالوجود والعدم
امران بينان يحكم بهما كل احد فلا حاجة لهما الى التعريف الدليل على
المسئلة الثانية اي تصور الوجوب والامكان والامتناع بديهي لا
يحتاج الى التعريف فان كلا يعرف به هذه اوضح منه فان قيل شيء من ذلك
فهو تنبيه على معانيها وكشف الفاظها كقولنا الوجوب كون الماهية مقتضية
للوجود لذاتها والامتناع كونها مقتضية للعدم لذاتها والامكان
كونها غير مقتضية للوجود والعدم لذاتها وذهب قوم الى ان تصور
هذه المفهومات كسبي فعرفوا الواجب بانه ما ليس بممكن ولا ممتنع والممكن
بما ليس بواجب ولا ممتنع والممتنع هو الذي لا يمكن وجوده وهذه التعريفات
فاسدة لانه يلزم منها الدور لما ترى لتوقف معرفة كل واحد منها على
الآخر لانه اخذ في تعريفه وحده وكذا كلما يقال في هذا الباب اشارة
الى ما ذكرنا في تعريف الوجود وزيفناه وكذا قول بعضهم الواجب هو
المستغني عن الغير والممكن هو المفتقر الى الغير فنقول ما المستغني فيقال غير
المفتقر ثم نقول ما المفتقر فيقال هو الممكن وكذا الكلام في الممكن قال
البحث الرابع الوجوب والامتناع والامكان من الاعتبارات العقلية
اقول لا شك ان الوجود والماهية امران معقولان يحكم باحدهما على

الآخر وكل امرين حكم باحدهما على الآخر لا بد بالنسبة الى جهة بينهما ايجابية كانت
او سلبية من كيفية من الكيفيات الثلثة اما الوجوب او الامتناع او الامكان
وهي امور اعتبارية يعتبرها الذهن عند تصور الماهية وحمل الوجود عليها
وليس لها تحقق في الخارج ويدل على ذلك وجهان عام وخاص اما العام
فقد ذكر المحقق الطوسي ان هذه الثلثة صادقة على المعدوم فان الممتنع
يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب العدم والممكن قبل وجوده
يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم واذا اتصف المعدوم بها
كانت عدمية لاستحالة اتصاف العدمي بالامر الثبوتي واما الخاص
فنقول اما الوجوب فقد قال المصنف في المباحث الاولى انه لاحق
بالنسب فان قلنا بوجودها فهو وجودي والا فلا قال شيخنا زاده وذلك
غير لازم فان القائل بوجود النسب لم يدع موجبة كلية حتى يلزم من
ذلك الوجود الوجوب بل قد صرحوا بان من النسب ما يمتنع وجوده
خارجا كالوجوب والامتناع واستدل المصنف عليهما بتقريره ان
نقول لو كان الوجوب موجودا في الخارج للزم اما التسلسل او امكان
الواجب واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان كل موجود
خارجي فهو اما واجب او ممكن لما عرفت فالوجوب حينئذ ان كان واجبا
لزم التسلسل لان الواجب هو الذي له الوجوب وننقل الكلام الى الوجوب

الوجوب الثاني ونقول فيه كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل وان كان
ممكنا جاز زواله لان المراد بالممكن لا يستحيل عليه شيء من العدم ولا الوجود واذا
جاز زواله فلنفرضه واقعا اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
وح يزول الوجوب عن الواجب فيكون ممكنا فقد ثبت الملازمة
والتسلسل وامكان الواجب محالان وهما اللازمان من فرض وجود
الوجوب خارجا فلا يكون موجودا في الخارج وهو المطلوب وفيه نظر
لان قولكم انه اما واجب او ممكن قلنا نختار انه واجب قولكم فيكون
له وجوب قلنا ممنوع بل وجوب الوجوب عينه والفرق بينه وبين
الوجوب الاول اي احدهما وجوب الماهية والآخر وجوب الوجود
ويمكن ان يجاب عنه بان الوجوب كيفية لا تنتسب امرا الى آخر والنسبة
مغايرة للمنتسبين وكيفية المغايرة مغايرة قطعا فيكون الوجوب الثاني
زائدا وهو المطلوب واما الامكان فلانه لو كان موجودا في الخارج
لزم اما وجوب الممكن او التسلسل وبيان الملازمة ان الامكان صفة
الممكن وعرض له والعوارض يشترط في تحققها وجود معروضها فلو كان
الامكان واجبا لكان الممكن اولى بان يكون واجبا لان شرط
الواجب واجب اذ لو لم يكن واجبا لكان ممكنا فيجوز زواله ح فيزول
المشروط والفرض انه ممكن واجب هف ولو كان ممكنا لكان له امكان

وينتقل الكلام الى الآن الثاني ونقول فيه كما قلنا اولاً ولا دام جراً
ووجوب الممكن محال وايضاً لزم انقلاب الحقائق والتسلسل ايضاً محال كما
سيجيء وههنا الزام ان من فرض الآن لكان موجوداً في الخارج فلا يكون
موجوداً فيه وذلك هو المطلوب واما الآن الشايع فلانه لو كان موجوداً
في الخارج لكان الممتنع موجوداً في الخارج والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان الآن الشايع صفة للممتنع وعارض له ويستحيل وجود العارض
اعني الآن الشايع بدون المعروض فلو كان العارض اعني الآن الشايع موجوداً
لزم وجود الممتنع وهو محال لا لزوم من فرض كون الآن الشايع موجوداً في
الخارج فلا يكون موجوداً فيه وهو المطلوب **قال** الفصل الرابع في
احكام الموجودات وفيه مباحث الاول اختلف الناس في وجود الجواهر
الفردة **اقول** لما قرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة وكان
ذلك متوقفاً على ثبوت الجوهر افتقر الى اقامة البرهان على ذلك وقد
اختلف آراء الحكماء والمتكلمين في هذا المقام وتحرير القول ههنا ان نقول
الجسم مركب وكل مركب فله اجزاء فالجسم له اجزاء فاجزاؤه اما ان يكون
حاصلة فيه بالقوة او بالفعل وعلى التقديرين اما ان يكون متناهية او
غير متناهية فالاقسام اربعة الاول ان يكون مركباً من اجزاء موجودة
فيه بالقوة وهو مذهب الحكماء فهو عندهم واحد في نفسه كما هو واحد في الحس

الحس الا انه يقبل انقسامات غير متناهية الثاني انه مركب من اجزاء
بالقوة لكنه يقبل قسمة المتناهية الى حد لا يقبل القسمة وهو مذهب بعض
الحكماء وبه قال الشهرستاني الثالث انه مركب من اجزاء بالفعل غير
متناهية وهو مذهب النظام الرابع انه مركب من اجزاء بالفعل متناهية
العدد وكما ان الجسم متناهي المقدار وكل واحد من هذه الاجزاء غير
منقسم لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن لا فرضاً ولا وهماً واتفق الحكماء
والنظام على عدم انتهاء الجسم في القسمة الى الجزء الذي لا يتجزى الا انه
عند النظام موجود بالفعل في الجسم وعند الحكماء يستحيل وجوده ولكل فريق
من هؤلاء حجج كثيرة ذكرت في المطولات لكن نذكر ههنا تقرير ما ذكره
الخصم من حجتي المتكلمين والحكماء اما المتكلمون فقد استدلوا على وجود الجزء
بالمعنى المذكور بانا اذا وضعنا الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي لاقته بما
لا ينقسم فيكون الجوهر موجوداً وبيان هذه الحجة يتوقف على معرفة ا
الاصطلاحات التي تذكر في الدليل المذكور وهي الكرة والسطح والخط
والزاوية قائمة وحادة ومنفرجة فنقول اما الكرة الحقيقية فهي عبارة
عن جسم مستدير يحيط به سطح مستدير يمكن فرض نقطة في وسطه تسمى مركزاً
كل خط يخرج من تلك النقطة اليه يكون على السوية واما السطح الحقيقي
فهو عبارة عن سطح كل خط يفرض عليه يكون مستقيماً والخط المستقيم هو

الذی اذا وضع علی شعاع البصر لا یتمیز طرفه رؤیته وسطه واما الزوایا
فاعلم انه اذا قام خط علی خط لا یخلو اما ان یکون مایلا الی احد الجانبین
او لا فان کان الثانی ای لا یکون مایلا حدث عن جنبیه زاویتان کل
منهما تسمی قائمة وهذه صورتهما قائمة | قائمة وان کان الاول ای
یکون مایلا الی احد الجانبین حدث عن جنبیه زاویتان احدیهما اصغر
من الاخری فالصغری تسمی حادة والکبری تسمی منفرجة وهذه صورتهما
حادة / منفرجة اذا عرفت هذا فاعلم انا اذا وضعنا الکرة الحقیقیة علی السطح
الحقیقی فلا بد ان تلاقیه بجزء فذلک الجزء یجب ان یکون غیر منقسم لانه لو
لم یکن غیر منقسم لکان منقسما ویمکن اخراج خطین من مرکز الکرة اعنی
النقطة المفروضة الی طرفی ذلک المنقسم الذی هو موضع الملاقاة ویمکن
ایضا اقامة عمود بینهما علی وسطه فیحصل من اقامة العمود زاویتان قائمتان
لعدم میل العمود الی الجانبین ویحصل من کل واحد من الخطین المفروضین
علی طرفی المنقسم زاویة حادة لمیل کل منهما الی الوسط فیکون العمود ح
وترا لزاویتین احادیتین وکل واحد من الخطین وترا لزاویة قائمة وقد
برهن اقلیدس علی ان وتر الحادة اقصر من وتر القائمة فیکون العمود
اقصر من الخطین الطرفیین فلا تکون الخطوط الخارجة من النقطة الی
المحیط متساویة واذا لم تکن متساویة تکون الکرة غیر حقیقیة بل مفروضة والمفروض

انها حقیقیة هذا خلف ای محال وهذا المحال لازم من فرض
کون موضع الملاقاة منقسما فلا یکون منقسما فیکون غیر منقسم وهو المطلوب
فاذا دحرجت علیه زال ذلک الجزء وحصل اجزاء اخر مثله والکلام فیه کا
فی الاول حتی تم الدورة فیکون الکرة والسطح معا مرکبین من الاجزاء
الغیر المنقسمة وهو المطلوب ان قلت ان الملاقاة انما حصلت منها بالنقطة
وهی عرض لانها نهایة الخط والبحث انما هو فی وجود جوهر غیر منقسم
قلت موضع الملاقاة ان کان جوهرا ثبت المطلوب وان کان عرضا
فلا بد من محل حل فیها اما ان یکون منقسما او غیر منقسم فان کان منقسما
لزم انقسام الحال لان الحال فی المنقسم یجب ان یکون الحال منقسما لان
الجزء الحاصل منه فی احد القسمین غیر الحاصل فی الاخر فیکون منقسما وقد فرض
غیر منقسم هذا خلف وان کان غیر منقسم ثبت المطلوب لان محل العرض جوهر او ینتهی
الی الجوهر فیحصل لنا جوهر غیر منقسم وهو المدعی قیل علیه ان العرض علی
قسمین سار وهو ان یحل فی کل جزء من الحال کل جزء من المحل وهذا
یلزم من انقسام محله انقسامه وغیر سار وهو بخلافه وهذا لا یلزم من
انقسام محله انقسامه والنقطة من القسم الثانی لانها نهایة الخط والنهایة
عرض غیر سار فلا یلزم من انقسام محلها انقسامها فلا یلزم المطلوب کما
لبعض الفضلاء بان هذا ضعیف لانا لا نرید بالمحل الا موضع الملاقاة

فان انقسم انقسم المحال بالضرورة واما الحكماء فقد استدلوا على نفي
الجزء بانا اذا وضعنا جوهرا بين جوهرين فلا يخلو اما ان يكون الاوسط
ملاقيا لكل من الجوهرين بتمام ما يلاقي به الآخر او بغيره فان كان
الاول لزم التداخل وهو اندماج الاجزاء بحيث يصير حجمها اقل
مما ينبغي لها وان كان الثاني فذلك انما يكون بان يلاقي كلا منهما
ببعض منه والتداخل محال كما سيجيء فتعين الثاني فيكون الاوسط منقسما
وهو المطلوب وقال المص في المناهج اجاب المتكلمون عن هذه الحجة
بان الملاقاة ليست ببعض الاجزاء ولا بجميعها بل باعراض هي نهايات فيه
كما هو عندكم في الاجسام المتلاقية بالسطوح واجاب كمال الدين ره
بان الاوسط يحجب الطرفين عن التماس ويلاقي كلا منهما بنهاية من
ذلك الجانب والنهايات اعراض قائمة به ولا يلزم من تعدد الاعراض
تعدد محلها سلمنا لكن ما ذكرتموه من قبول الانقسام بسبب الوضع المذكور
امر يقدره الوهم ويحكم به كما يحكم في الاجسام المنقسمة فان العقل اذا حكم بحجية
الجوهر الفرد كانت ملاقاة الجوهرين له نسبا واضافات لا يوجب تكثرها
وتعددها تكثرا في ذاته ولا قسمته وهذا كما يتوهم من محاذات النقطة
المفروضة في محيط دائرة لنقطة مركزها فان تكثر تلك النسب لا يوجب تكثر
تلك النقطة واما النظام فقد استدل على مذهبه بادلة المتكلمين على وجود

الاجزاء الغير المنقسمة بالفعل وادعى مع ذلك ان تلك الاجزاء
غير متناهية فورد عليه امران احدهما انه يلزم منه ان يقطع المسافة
المتناهية في زمان غير متناه وهو باطل بيان ذلك ان المتحرك لا يقطع
المسافة الا بعد قطع اجزائها واذا كانت اجزاؤها غير متناهية كانت
الازمنة التي يقع فيها القطع غير متناهية وثانيهما انه لو كانت الاجزاء
غير متناهية لكان المقدار غير متناه واللازم باطل فالملزوم مثله اما
بيان بطلان اللازم فظاهر لتناهي المقدار بالضرورة واما الملازمة
فلان زيادة المقادير ونقصانها بحسب زيادة الاقسام الموجودة
في الجسم فاذا كانت الاقسام الموجودة في الجسم بالفعل غير واقفة عند
حد وجب بالضرورة كون المقدار كذلك فاعتذر النظام عن الوجه الاول
بالطفرة وهو ان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان
متناه فانه يقطع بعض الاجزاء ويتحرك على البعض الآخر فكما ان النملة
مثلا يقطع مسافة بالطفر بعض اجزائها الى البعض وعن الوجه الثاني
بالتداخل وهو ان قال لا يلزم من عدم تناهي الاجزاء عدم تناهي
المقدار وذلك لان الاجزاء تتداخل فيصير جزءان واكثر في حيز
واحد في قدره فلا يلزم بقاء النسبة المقدارية وهذان العذران
باطلان اما التداخل فسيجيء بيان بطلانه فيما بعد واما الطفرة فمع

مع شناعتها غير مفيدة فانا نعلم بالضرورة بطلانها فانه لا يعقل حركة
جسم من اول المسافة الى آخرها الا بعد مروره بالوسط قال
المبحث الثاني في احكام الجواهر الاجسام متماثلة خلافا للنظام اقول
اتفق العقلاء من الحكماء والمتكلمين على ان الاجسام متماثلة في الجسمية و
انما تختلف بفصول تنضم اليها فتصير انواعا مختلفة والدليل على ذلك
ان المعقول من الجسم امر واحد مشترك في الجميع فان المعقول من الجسم
عند الحكماء هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم
وعند المتكلمين هو الطويل العريض العميق وهذان التعريفان صادقان
على كل واحد من الاجسام فلو لم تكن متماثلة لما صدق حد واحد على المختلفات
لا يصدق حد واحد بل ان امر مشترك بينها كالانسان مع التقسيم كقولنا
الحيوان اما ناطق او صاهل او ناهق والمراد بها الانسان والفرس والحمار
وذهب النظام الى ان طبيعة كل جسم تخالف طبيعة الجسم الآخر لاختلاف
خواصها كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والكثافة
وغير ذلك من الخواص وهو ضعيف فان ذلك يدل على اختلاف انواعها
واما على اختلاف المفهوم فقد توضح والمراد بالابعاد الثلثة هو الطول
والعرض والعمق والمراد بتقاطعها هو ان يفرض لكل واحد منها قاطعا
للآخر كما يفرض العرض قاطعا للطول والعمق قاطعا للطول والعرض مثال

فانا نعلم بالضرورة ان الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول بعينه الذي شاهدناه في الزمن الثاني

ومثال ذلك هكذا ✕ وقد ظهر كيفية تقاطعها على زوايا قوائم وقد عرفت
معنى الزوايا القائمة قال وهي باقية آه اقول ذهب النظام الى
ان الاجسام غير باقية بل تتجدد آنا فآنا فينعدم الجسم ويوجد جسم آخر وهكذا
كالماء الجاري ينقضي منه جزء ثم يأتي جزء آخر وهو باطل فانا نعلم علما
ضروريا من غير شك بان الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول
بعينه الذي شاهدناه في الزمن الثاني والعلم ضرورة انا انا الذي كنت
بالامس وانما قال النظام بذلك لانه لما اعتقد ان الاجسام تعدم قبل
القيامة والاعدام عنده ليس بالفاعل ولا بطريان الضد اذ الاجسام ليس لها
ضد فلا جرم قال بعدم بقائها وقالت معتزلة خوارزم ان هذا النقل عن
النظام غير صحيح بل انما قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء و
ذهب وهم الحقه الى انه لا يقول ببقائها واعتذر له بعضهم بان الاجسام
عرض النامية تزداد وتنقص بتحلل شيء من اجزائها ودخول اجزاء بدل
المتحلل وكذا الاجرام لم تكن باقية على حالة واحدة اللهم كما قيل في سبب تكون
الجبال والوهاد من انتقال الاجزاء من محل الى محل آخر فيحصل لها ستمات
بسبب الرطوبة واليبوسة الحادثتين فيحصل الزيادة المشتغل عنه لكن ذلك ليس
اعداما ويجب ان يقيد قول المص في حركة بعينه بالجسم الجامد فان النامي يكذب
العقل فيه الحس اذ الحكم انه هو بعينه لزيادة مقداره قطعا والعرض قاطعا للعمق

وحذف الاشتمام ضعيف
اليمين ذكره
الا الكون لان
مع الاعراض
ويجوز خلوها عن
منه

ويمتنع عليه التداخل
خلقة الثانية فانا
نعلم بالضرورة ان
العقل اذا اخذنا
ذراعا على الذراع صار

قال ويستحيل عليها التداخل اه اقول التداخل اندماج الاجزاء بحيث
يصير حجمها اقل مما ينبغي لها وهو باطل فانا نعلم بالضرورة انا اذا ضممنا ذراعًا
الى ذراع آخر صار ذراعين لا ذراعًا واحدًا والا لما زاد الجزآن عن جزء
واحد وهو باطل قطعًا وخالف فيه النظام وجوز التداخل على الاجزاء
الجسمية وقد عرفت السبب الداعي الى ذلك فلا وجه للاعادة قال
ويجوز خلوها من جميع الاعراض الا الكون اقول ذهبت المعتزلة والحكماء
وفخر الدين الرازي الى جواز خلو الاجسام عن الاعراض الا الكون وقيد
المحقق الطوسي بالمذوقة والمرئية والمشمومة وكذا ابن نوبخت قيده باللون
والطعم والرائحة وخالف الاشاعرة في ذلك وقالوا بامتناع خلوها عن
شيء من الاعراض واحتج المصنف على القول الاول بان الهواء جسم مع انه
لا لون له ولا طعم ولا رائحة ولا غير ذلك الا الكون فان الجسم لا بد له
من الحصول في المكان واورد عليه شيء وهو ان الهواء حار رطب والحرارة
والبرودة والرطوبة من الاعراض فجعله الهواء دليلا على خلوها من جميع
الاعراض غير موجه واورد جدي ركن الدين الجرجاني على المصنف هذا
البحث بان قال ان ادعيتم جواز الخلو في كل واحد واحد من الاجسام فهو
مم ايضا لجواز ان يكون وجواز الخلو في البعض ان احتج لا يستلزم الخلو في
الكل لجواز ان يكون لخصوصية البعض مدخل فيه وان ادعيتم جواز الخلو في بعضها

بعضها كالهواء فنقول ايضا لا يجوز ان يكون عدم الاحساس في الهواء
بالرائحة لاجل امتناع خلو الحاسة عن الهواء ويكون ذلك مانعًا عن
الاحساس فانا نشاهد من داوم على معالجة ذي الرائحة مدة لم يحس بها وكيف
من داوم على المعالجة مدة العمر والشرع ولكن اني من شرط ادراك
الحاسة للمحسوس ان لا تكون الحاسة متكيفة بكيفيته فيمتنع الادراك لاجل
امتناع شرطه قلت ويرد ايضا ان عدم الاحساس في الهواء بالاعراض
المذكورة لا يقوم حجة على الاشاعرة فانهم جوزوا عدم الادراك
وان حصلت الشرائط بجواز توقفه عندهم على امر لم يحصل فلا بد من
تتميم الحجة من ابطال مذهبهم في هذا التجويز واحتجت الاشاعرة على قولهم
ايضا بانه لما امتنع خلوها عن الكون فكذا يمتنع خلوها عن اللون قياسًا
عليه وايضا يمتنع خلوها عن الاعراض القارة بعد اتصافها بها وكذا قبل
الاتصاف قياسا عليه قال المص ان حجتهم ضعيفة وبيانه من وجهين اما
الاول فلان القياس مع وجود الجامع غير مفيد لليقين فكيف مع عدم
الجامع وهنا الجامع معدوم وايضا فالفرق حاصل فان الكون لا يعقل خلو
الجسم عنه بالضرورة بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصور جسم خاليا عنه واما
الثاني فلانا نمنع عدم جواز الخلو بعد الاتصاف سلمنا لكن الفرق حاصل فان
الجسم انما يمتنع خلوه عن الاعراض بعد الاتصاف لعدم طريان الضد واما قبل

وهي مرئية بواسطة اللون والضوء. متن: وهي متناهية خلافا للهند لانه لولا ذلك لامكن فرض
خطين غير متناهيين خرجا من نقطة واحدة كساقي مثلث فان البعد بينهما يتزايد بتزايدهما فاذا كانا

غير متناهيين كان البعد بينهما غير متناه ويكون محصورا بين حاصرين وهو باطل بالضرورة (انتهى)

الاتصاف بمثل ذلك. قال: وهي مرئية اقول: ذهب المتكلمون
الى ان الاجسام مرئية واستدلوا على ذلك بانا نرى شيئا حاصلا في الحيز
فاما ان يكون ذلك الشيء جسما او عرضا لا جائز ان يكون عرضا لامتناع
كون العرض حاصلا في الحيز فبقي ان يكون جسما وهو المطلوب واما الحكماء فقالوا
لا يجوز ان تكون الاجسام مرئية بالذات ولا لرأي الاول والثاني باطل
بل هي مرئية بالعرض والمرئي بالذات هو اللون والضوء والمحقق الطوسي
والمصنف قال لا هي مرئية بواسطة اللون والضوء اما اللون فانه لو لم يكن لها
لون لما امكن رؤيتها كالهواء واما الضوء فلان الجسم لا يشاهد في الظلمة
وهذا الحكم ضروري. قال: وهي متناهية خلافا للهند اقول: الاجسام
اي هي متناهية بمعنى انها انتهت الى حد لا يكون وراءه جسم او غير متناهية
بمعنى ان كل جسم وراءه جسم وهكذا الى غير النهاية فذهب حكماء الهند
بعض الاوائل الى الثاني وذهب المحققون من الحكماء وغيرهم الى الاول
واستدل المصنف عليه ببرهان ذكره الشيخ في الاشارات وغيره من الحكماء
وهو يتقرر بعدة اوجه احدها جميع ما ذكره المصنف وهو انه لو لم تكن الاجسام
متناهية لكانت غير متناهية وحينئذ امكننا اخراج خطين من مركز الارض كساقي
مثلث ماريين الى غير النهاية فلنا بعدان طولانيان وبينهما بعد عرضاني
ولاشك ان زيادة البعد العرضاني بحسب تزايد الطولاني والبعد الطولاني غير

متناه فيكون البعد العرضاني غير متناه وهو محصور بين حاصرين وهما البعدان
الطولانيان فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وكل محصور بين حاصرين
متناه فيلزم ان يكون متناهيا وهو غير متناه هف وهو لازم على تقدير
ان تكون الاجسام غير متناهية فتكون متناهية وهو المطلوب واورد عليه
على هذا الوجه بانا لا نسلم ان البعد العرضاني محصور بين حاصرين لانه غير
متناه اذ كل بعد عرضاني بعده بعد آخر عرضاني الى غير النهاية وانما يتناهى
ان لو فرض الخطان انما رجعتين من النقطة كساقي مثلث بعد انفراجهما عنها
وانتهيا الى غير النهاية فنسبة الانفراج كنسبة الذهاب والذهاب غير متناه
فالانفراج غير متناه ولا يمكن ان يقال مقدار ذهابهما يتناهى الانفراج
واذا كان الانفراج غير متناه كان ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين
وهو محال وهذا فيه نظر ايضا فان اللازم من ذلك وجود انفراجات
غير متناهية على ان واحد انفراج مناسب لساقي ذلك الحد غير الى غير
النهاية ومالها ما قرره الشارح في شرح المطالع وهو يفتقر الى تقريرات الاول
ان الابعاد لو كانت غير متناهية لا يمكن ان يفرض فيها خطان كساقي
مثلث ممتدان الى غير النهاية الثاني انه يمكن ان يفرض الابعاد بين
الخطين متزايدة بقدر واحد من الزيادات الى غير النهاية وذلك بان يكون
البعد الاول ذراعا والثاني يزيد عليه بنصف ذراع والثالث يزيد على الثاني

كذلك وهكذا الرابع ان كل بعد نفرضه فانه موجود فيما فوقه مع زيادة عليه
اذا تقررت هذه المقدمات فنقول اما ان يوجد بين البعدين بعد يشتمل على جميع
الزيادات التي لا تتناهى او لا يوجد فان وجد كان هو آخر الابعاد وا
لكان فوقه آخر فلا يكون هو مشتملا على جميع الزيادات هف وان لم يوجد
كان هناك بعد غير مشتمل عليه فيكون هو آخر الابعاد وقال المص والاول غير
مشكل فانه لا يلزم من عدم بعد يشتمل على ما لا يتناهى وجود بعد هو آخر
الابعاد واللازم الذي انّا اذا كانت واحدة من الزيادات في بعد كان
الكل كذلك وح يكون المنع اوجه فان للطالب ان يطالب على ذلك
بالدليل وراء بها ما ذكره بعض المهندسين وهو ان يفرض زاوية الخطين
خطي قائمة فاذا كان الخطان غير متناهيين كان الانفصال بينهما غير متناه
ضرورة تساوي زاويتي القائمة ومساواتهما لزاويتي الخطين فالخطوط
متساوية فيكون الخط الواصل بينهما محصورا بين حاصرين هف وهذا فيه نظر
لان فيه مصادرة على المطلوب قال المص في الاسرار هذه الحجة غير عامة على
تقدير تمامها فانها تدل على التناهي من بعض الجهات وح حكى الهند
على قولهم بان خارج العالم تميز فيه جانب عن جانب فان الذي يلي القطب
الشمالي مغاير للذي يلي القطب الجنوبي والعدم المحض لا امتياز فيه فهو
موجود اما جسم او جسماني فثبت ان وراء العالم اجسام الى غير النهاية والجواب

القاعدة

والجواب ان التميز مجرد اوهام ليس له حقيقة في الخارج قال ولكون
الخلاء بينهما اقول الخلاء له تفسيران احدهما ان لا شيء وثانيهما البعد
الذي سال في جسم فالخلاء بالمعنى الاول ثابت خارج العالم بلا خلاف
بين الحكماء والمتكلمين واما الخلاء بالمعنى الثاني في داخل هو متحقق فيما بين
الاجسام ام لا فقال المتكلمون وجمع من الحكماء نعم هو متحقق وقال
اكثر الحكماء بعدم تحققه واختار المص الراي الاول واستدل عليه
بوجهين الاول انا اذا وضعنا سطحا مستويا على سطح آخر مستو بحيث
يلاقيه بجميع اجزائه ملاقاة تامة حتى لا يبقى بينهما جسم ثم رفعناه رفعا
مستويا ارتفع جميع جوانبه دفعة واحدة والا لزم التفكك وهو ان
يرتفع بعض الاجزاء ويبقى الآخر وهو باطل لانا نفرضه في جسم صلب
كالملس او لزم عدم استواء السطح بحيث يكون بعض اجزائه اغلظ فيرتفع
اولا وبعضها ارق فيرتفع اخيرا وهو باطل لانا نفرض سطح مستوى
كالمعدوم لو نفرضه في جسم صلب يمكن وفائدة اشتراط كونه مستويا انه لو
لم يكن مستويا لكان الهواء محتويا في تجاويفه وفائدة اشتراط استواء
الرفع انه لو لم يكن مستويا لم يلزم المطلوب لجواز ان يدخل الهواء من
الجهتين على التدريج كذا قيل وفيه نظر لان الرفع في هذه الصورة على
اي وجه وقع حصل المطلوب وح نقول في اول زمان رفع السطح العلوي

بكون الوسط لان الجسم الهوائي لا يصل الى الوسط الا بعد مروره على الاطراف
وحال مروره على الطرف يكون الوسط خاليا قطعا فثبت الخلاء وهو محال
الثاني لو لم يكن الخلاء متحققا للزم اما التداخل او الدور او حركة العالم
بجملته عند حركة البقة في الهواء والسمكة في اعماق الماء واللازم باقسامه
باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر اما التداخل فقد مضى
واما الدور فسياتي واما الثالث فبالحس فانه يدل على عدمه قطعا
واما بيان الملازمة فنقول اذا تحرك الجسم من مكانه الى مكان اخر
فالجسم الحاصل في المكان الثاني على ذلك التقدير ان بقي على حاله لزم
التداخل وان لم يبق على حاله بل ينتقل عنه فاما ان ينتقل الى المكان
الاول او الى غيره فان كان الاول يلزم الدور لان حركة كل واحد
منهما موقوفة على حركة الاخر وان كان الى مكان اخر فننقل الكلام الى ذلك
المكان ونقول فيه كما قلنا في الاول فيلزم اما التداخل او الدور وهما
محالان فيلزم الانتقال الى مكان رابع ونقول فيه كما قلنا في سابقه
فيلزم حركة العالم عند حركة البقة واعتذر الخصم عن الوجهين اما الاول
فقالوا لا نسلم ان السطح الاعلى يرتفع بدون السافل بل يرتفعان معا
فان السطحين اذا تحقق ملاقاة تامة كما ذكرتم لزم من انجذاب احدهما
انجذاب الاخر كالهواء المجذوب للماء بالمص واما الثاني فقالوا انما يلزم

يلزم ما ذكرتم من التداخل او الدور مع عدم تقدير التخلخل والتكاثف
والتخلخل هو زيادة مقدار الجسم من غير انفصال ولا انضمام شيء اليه و
التكاثف هو نقصان مقدار الجسم من غير اندماج ولا نقصان شيء
منه فكلاهما جائزان على الاجسام الرقيقة واذا كان كذلك فنقول ان
الهواء الذي بين المتحرك وما اليه الحركة يتكاثف والذي بينه وبين
ما منه الحركة يتخلخل فلا يلزم الخلاء فيما منه الحركة ولا التداخل فيما اليه
الحركة واعلم ان العذر مبني على ثبوت المادة المبني على عدم الجزء
الذي لا يتجزى ومع تقدير ثبوته لا يتم هذا الاعتذار قال وهي
حادثة لانها لو كانت ازلية لكانت اما متحركة او ساكنة اقول
هذه المسألة من المسائل الشريفة وعليها يبتني قواعد الاسلام وهي
المعركة العظيمة بين المتكلمين والحكماء وقد اختلف اراء الحكماء في هذا
المقام فذهب ارسطو وثامسطيوس وابو نصر الفارابي وابو علي بن
سينا واتباعهم الى ان الاجسام السماوية قديمة بذواتها وصفاتها
الا الحركات والاوضاع فانها حادثة باشخاصها وان هيولى الاجسام
العنصرية قديمة بذواتها واما الصورة الجسمية والنوعية فحادثة وكذلك
الاعراض التابعة لها وذهب بعضهم وجميع الثنوية الى ان العالم
باسره قديم الذات محدث الصفات واما ارباب الملل من المسلمين

واليهود والنصارى فذهبوا الى ان العالم بأسرها محدث بالذات وبالزمان
ولما كان العالم عندهم منحصرا في الاجسام والاعراض يجزئ اثبات حدوثها
وقد استدل المصنف على حدوث الاجسام بمعنى ان وجودها مسبوق بالعدم
سبقا بالزمان بانها لو لم تكن حادثة لكانت ازلية واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة اذ لا واسطة بين الازلي والحادث
واما بطلان اللازم فلانها لو كانت ازلية لكانت اما متحركة او ساكنة
واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة فلان كل جسم
لا بد له من مكان فاما ان يكون لابثا فيه او منتقلا عنه فان كان لابثا
فيه فهو الساكن وان كان منتقلا عنه فهو المتحرك فقد بانت الملازمة
واما بطلان اللازم بقسميه فنقول اما بطلان كونه متحركا فلان الحركة عبارة
عن حصول الجسم في حيز بعد ان كان في حيز آخر فماهيتها تستدعي المسبوقية
بالغير فيصدق قياس هكذا من الشكل الثاني الحركة مسبوقة بالغير ولا شيء
من الازلي بمسبوق بالغير ينتج لا شيء من الحركة بازلي فلو كان الجسم
متحركا في الازل لزم اجتماع الازلية والحدوث في شيء واحد وهو محال
واما بطلان كونه ساكنا فلانه لو كان الجسم في الازل ساكنا لامتنعت الحركة
عليه واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان السكون الازلي يستحيل
زواله لانه اما واجب الوجود او ممكن الوجود فان كان واجبا فامتناع العدم عليه

عليه ظاهرة وان كان ممكنا فلا بد ان تكون علته واجبة دفعا للدور
والتسلسل ومعلوم ان علته يجب ان تكون موجبة لان كل ما هو اثر المختار فهو
حادث كما سيأتي ولا شيء من الازلي بحادث فلا شيء من اثر المختار بازلي
لكن المفروض ان السكون ازلي فلا يكون اثر المختار فتكون علته علة
واجبة موجبة فيلزم من استمرار وجودها استمرار وجوده فلا يجوز عليه العدم
وهو المطلوب لان الازلي انما يستحيل عدمه اذا كان وجوديا لا مطلقا فان
عدم الحوادث ازلي عندكم وقد زال ونحن فنقول السكون عدمي لانه عدم
الحركة فيجوز زواله فلا يتم المطلوب لانا نقول ان السكون امر وجودي
كما سيأتي بيانه فيتم المطلوب واما بطلان كونه ساكنا فلان الحركة جائزة على
جميع الاجسام اما الفلكيات فحركتها ظاهرة فانا نشاهد حركات الكواكب
وحركة الشمس من المشرق الى المغرب واما العنصريات فلانها اما بسائط
وهي العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار او مركبات
وهي المعدن والنبات والحيوان وكل واحد منها يجوز عليه الحركة اما
المركبات فظاهر واما البسائط فلان كل واحد منها يلاقي ما فوقه بمحدبه
وما تحته بمقعره والبسيط هو الذي يكون طبيعته واحدة فكل ما صح على
بعض منه صح على البعض الآخر وقد صح على كل واحد من هذه البسائط ملاقاة
للذي فوقه بمحدبه فيصح ايضا ان يلاقي ما تحته بذلك المحدب وبمقعره ما فوقه

ولا لم يكن بسيطا والغرض انه بسيط هف وذلك انما يكون بالحركة
والانقلاب فقد صحت الحركة على كل واحد من هذه البسائط واذا صحت
الحركة على جميع الاجسام عدم السكون فلا يكون ازليا فيكون حادثا وهو
المط فقد بان بطلان اللازم بقسميه فبطل الملزوم اعني كون الاجسام ازلية
فلا يكون ازلية فيكون حادثة وهو المط ولما لم ينفك الاعراض المتغيرة
عن الاجسام كانت حادثة ايضا لان المفتقر الى الحادث اولى بان يكون
حادثا فثبت حدوث العالم لما عرفت من انحصاره في الاعراض والاجسام
عند المتكلمين وقد بان لك حدوثها قال البحث الثالث في احكام عامة
للاعراض وهي تسعة عشر اقول لما فرغ من احكام مختصة بالجواهر شرع في
احكام مختصة بالاعراض فابتدا وبدا بالكون لكونه لازما لجميع الاجسام
لا يتصور جسم خاليا عنه وفيه مسائل الاولى ان الكون يسميه الحكيم اينا وعرفه
المص بانه حصول الجسم في الحيز وفيه نظر فانه يخرج عنه حصول الخط والسطح في
الحيز فكان المناسب ان يق هو الحصول في الحيز والكون مغاير للجسم لانه
يتبدل ويتغير والجسم باق لا يتغير ولا يتبدل وما يتبدل ويتغير غير ما لا يتبدل
ولا يتغير فالكون مغاير للجسم وهل هذا الحصول معلل بمعنى ام لا ذهب ابو هاشم
الى ان حصول الجسم في المكان معلل بمعنى وذهب المحققون كالرازي واتباعهم
الى نفيه وهو الحق وتحقيق ذلك في المطولات الثانية في المكان والحيز وهما لفظان

لفظان مترادفان في التحقيق بمعنى واحد وبعضهم فرق بينهما بان الحيز هو ما يحيط
بالجسم من سائر اقطاره والمكان ما عليه اعتماده واستقلاله كالفرس الموضوع
على راس السنان فان الفراغ المحيط به حيزه وراس السنان الذي اعتماده
مكانه والتحقيق هو الاول والنزاع لفظي واختلف الحكماء والمتكلمون في وجود
المكان اولا ثم في ماهيته ثانيا اما الاول فقد نفاه قوم غير محققين وهو خطا
فان بديهة العقل تشهد بان الجسم ينتقل من مكان الى آخر ومن جهة الى
اخرى والانتقال من العدم الى العدم محال وايضا فانا نحكم قطعا بانتقاله
مع بقاء الجسم باجزائه ولوازمه فلا بد من شيء ينتقل عنه واليه وليس هو الجسم
بالضرورة ولا جزء الجسم لان الجزء ينتقل بانتقال الكل فيكون خارجا عنه
فيكون موجودا وهو المطلوب واما الثاني فقال المتكلمون هو الفراغ المتوهم
الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه وقال افلاطون هو البعد المفطور وقريب
منه تفسير المتكلمين لكن البعد عند افلاطون موجود مجرد ينفذ فيه الجسم وعند المتكلمين
مفروض وقال ارسطو واتباعه انه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي ويرد على هذا الحد والجهات فانه ليس له مكان
على هذا التفسير مع انه جسم وكل جسم لا بد له من مكان واختار المحقق الطوسي
وابو البركات مذهب افلاطون وحققه المص والذي يدل على ذلك ان المعقول
من المكان ليس الا البعد فانا اذا فرضنا الكوز خاليا من الماء تصورنا الابعاد

التي يحيط بها جرم الكوز بحيث اذا لم يشغلها يخليها ثم ان الابعاد توصف بالملأ
والفراغ والموصوف بها هو المكان فيكون المكان هو الابعاد وايضا فان
الامارات المشهورة في المكان من كونه منتقلا عنه واليه وكونه مساويا للمتمكن و
مشاركا له في اقطاره الثلثة وكونه متعاقبا عليه وغير ذلك انما يتاتى للبعد فيكون
هو المكان حتى ان بعض المتاخرين بذلك حكم بان هذا الحكم فطري مركوز في
على العقل بانه يذهب الى ثبوت الخلاء واختياره لتعريف المكان بقوله البعد المفطور
يستلزم القول بالخلاء فانه لا يتصور الفضاء اللاموجود وتحقق الثالث في الكون

اعلم انه جنس تحته انواع اربعة على المشهور بين المتكلمين احدها الحركة وتحرير
الكلام في تعريفها ان نقول اذا تحرك الجسم من حيز الى آخر فهنالك ان هاهنا
امورا اربعة الاول الحصول في الحيز الثاني الانتقال اليه الثالث زواله
عن محاذات جسم الى محاذات آخر الرابع محاذات جسم آخر فالمتكلمون جعلوا اسم
الحركة للاول وعرفوها بانها الحصول الاولي في المكان الثاني فلو دام الجسم
حال حصوله في المكان الاول غير متحرك وليس بين الاول والثاني مكان فان
الحركة هي الحصول في المكان الثاني والحكماء جعلوا اسم الحركة للمعنى الثاني وهو
نفس الانتقال وعرفوها بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وبيانه
ان لكل صفة غير ثابتة للذات مع امكان ثبوتها لها فان تلك الذات حين انها
موصوفة بتلك الصفة بالقوة وحصول تلك الصفة كمال للذات ونقل في الجسم اذا

اذا كان حاصلا في المكان الاول فان حصوله في المكان الثاني ممكن وغير
ثابت له فهو كمال له بالقوة وحصوله فيه لا يمكن الا بانتقاله عن المكان
الاول وقطعه المسافة عنه وذلك الانتقال معدوم عنه ممكن له كمال الجسم
ايضا لكن الانتقال الذي هو الحركة اسبق الكمالين فانه يحصل في المكان الثاني
فالحركة اذا كمال اول وبعض المتاخرين جعل الحركة للمعنى الثالث وهو ضعيف
لان زواله عن المحاذات ليس مقصودا بالذات للمتحرك بل هو شيء يحصل
بالعرض وثانيها السكون وعرفوه المتكلمون بانه الحصول في حيز واحد اكثر
من زمان واحد ان صحت هذا انما يتم لو كان الزمان متجزيا وهو ثم فقط هذا
مبني على ثبوت الجزء وقد تقدم واما الحكماء فقد جعلوه عدم الحركة لا مطلقا
فان العرض لا يسمى ساكنا والمجرد ايضا لا يسمى ساكنا بل عما من شانه ان
يتحرك فالتقابل بينه وبين الحركة على الاول تقابل التضاد وعلى الثاني
تقابل العدم والملكة وثالثها الاجتماع وهو حصول الجوهرين في حيزين
بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث ورابعها الافتراق وهو حصول الجوهرين
في حيزين بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث سوال ان من شرط الانواع
الداخلة تحت جنس واحد ان تكون متباينة بحيث لا يجتمع بعضها مع بعض
كالانسان والفرس الداخلين تحت الحيوان والانواع هنا للكون ليست
كذلك اذ قد يجتمع بعضها مع بعض فان الاجتماع يصدق مع الحركة ومع السكون

وكذا الافتراق جواب ما ذكرتموه انما تأتي في الانواع الحقيقية والانواع
هنا اضافية فجاز اجتماع بعضها مع بعض كالجسم النامي والحيوان الداخلين
تحت الجسم المسئلة الرابعة في احكام هذه الانواع الاول انها امور
وجودية اي العدم ليس معتبرا في مفهومها وهو ظاهر من تعريفاتها
المذكورة فان الحصول المشترك بينها ثبوتي وكذا الفصول المميزة منها
ما وعدناه من بيان كون الحركة وجودية الثاني ان هذه منها ما هو متماثل
كحركتين الى فوق او تحت وسكونين في التحت او في جهة من الجهات وكذا
الاجتماع والافتراق ومنها ما هو متضاد كحركتين احداهما الى فوق والاخرى
الى تحت الثالث انها تدرك بالبصر وقد اختلف المتكلمون ههنا فمن قال في
الحصول معنى بمعنى قال انها غير مرئية ومن قال انه نفس الحصول قال انها
مرئية واما الحكماء فقالوا انها مرئية بواسطة رؤية الالوان والاضواء الا بالـ
واسطة البصر اما الكون فانه لو لم يكن ملونا ولا مضيئا لما ادرك كالهواء وانما
الضوء فانه لو كان هناك جسم في الظلمة وهو متحرك لم نشاهده وهو ظاهر
قال الثاني اللون وهو جنس اه اقول من الاعراض المشتركة اللون
وهو من المدركات بحس البصر فلا يفتقر الى التعريف وقد ذهب قوم من الاوائل
غير محققين الى ان الالوان لا حقيقة لها في الخارج بل البياض يتخيل من مخالطة
الهواء للاجسام الشفافة والسواد يتخيل من كثافة اجزاء الجسم وعدم غور الضوء

الضوء فيه واطبق المحققون على بطلان قولهم فانه مكابرة في الضروريات
واثبت قوم السواد وحده دون البياض والمحققون من الاوائل اثبتوا
السواد والبياض لونين بسيطين والبواقي من الالوان مركبة منهما بحسب
الزيادة والنقصان وقال اخرون اصول الالوان اي بسائطها خمسة
السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي مركبة منها وبه قال
ابن سينا ونفى قوم الصفرة من البين وقال انها مركبة من الحمرة والبياض
قال المصنف في المناهج ان بساطة هذه الالوان وتركيبها مما لا يمكن الاطلاع
عليه فالاولى الوقف اما الذين نفوا البياض فقالوا الكيفية المحسوسة بالبياض
الهواء المتخلل الى اجزاء الشفافة صغار جدا تنعكس عن سطوحها وتتعاكس من
بعضها الى بعض فيتخيل البياض وليس به ومثلوه في الزجاج المسحوق فانه
قبل سحقه ليس بابيض فاذا انسحق ابيض وكذا زبد البحر والبلور المدقوق
فانا نحكم بالبياض لا باعتبار مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة للاجسام فان بياض
البيض قبل سلقه شفاف وبعد مخالطة الهواء مع انه لا يكسب فيه بياض ثم بعد
سلقه يخرج الهواء منه ويتكثف ويرى له بياض ان قلت لم لا يجوز ان يكون
حال سلقه يحيط باجزائه الهوائية تتحلل من الرطوبات وتخالطه فيحدث البياض
قلت لو كان كذلك لكان بعد السلق اخف لتحلل اجزائه منه والامر بالعكس
فانه بعد سلقه يثقل قال والضوء كيفية يكون الجسم اه اقول ذهب قوم

اخف ح ١

الى ان الضوء جسم ينفصل من الاجسام ويتحرك كالضوء المنفصل من الكواكب

وهو خطأ فانه لو كان جسما لكان اما محسوسا او غير محسوس والثاني باطل

لان الضوء محسوس قطعا وكذا الاول ايضا باطل لانه كان يجب ان يستر

ما تحته فيكون الاكثر ضوءا اكثر خفاء والامر بعكس ذلك بل الحق انه عرض

وهو محسوس بحس البصر فلا يفتقر الى التعريف ومن تدقيق فيه لا على انه تعريف

بل شرط لاسمه انه كيفية يكون الجسم بها ظاهرا فان كان هذا الظهور للشيء

من ذاته كالشمس والنار يسمى ضوءا وان كان مستفادا من الغير كالجدار المستنير

بضوء الشمس يسمى نورا والترقرق الذي للشيء من ذاته يسمى شعاعا والترقرق

الذي على الشيء من غيره يسمى بريقا كالمرآة وهل الضوء شرط لوجود اللون

او لرؤيته المحققون على الثاني وابو علي بن سينا ذهب الى الاول واحتج

عليه بانا لا نحس بالالوان في الظلمة فعدم الاحساس بها اما لعدمها وهو المطلوب

او لمعاوقة الظلمة عن الاحساس وهو باطل بوجهين الاول ان الظلمة عدم

ولا شيء من العدم بمانع الثاني لو كانت الظلمة مانعة من الابصار لم يبصر

من هو بعيد عن النار من هو القريب منها كذلك وليس كذلك والجواب

انه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط الابصار الالوان فلا يرى عند عدم

الضوء بسبب فقد ان الشرط لا بسبب المعاوق والبعيد عن النار الجالس

في الظلمة انما راى القريب منها لوجود شرط الرؤية وهو وقوع الضوء عليه

ثم هو انه يتعكس بانه لو كان توسط الضوء شرطا لوجود اللون لما رأى

عند النار الماكس في الظلمة لتوسط الضوء وفي هذا العكس نظر واما الظلمة

فقال قوم من الاشعرية انها صفة وجودية وهو خطأ والا لما راى

الجالس في الظلمة الجالس في الضوء كحصول الظلمة بينهما والحق انها عدم الضوء

لا مطلقا بل عما من شانه ان يكون مضيئا فالمجرد ليس بمظلم اذ ليس من

شانه الاضاءة فانما التقابل بينها وبين الظلمة على الاول تقابل الضدين

وعلى الثاني تقابل العدم والملكة فانها عدم وجود الضوء قال الثالث

الطعوم اه اقول الطعم كيفية مدركة بالذائقة فهو من جسم يقبله والجسم اما لطيف

او كثيف او معتدل بينهما والفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او الكيفية

المتوسطة بينهما فيحصل من ضرب الثلثة في مثلها تسعة انواع فالحرارة تحدث

وهي الحرافة ان فعلت في اللطيف والمرارة ان فعلت في الكثيف والملوحة

ان فعلت في المعتدل والبرودة تحدث اخرى وهي الحموضة ان فعلت في اللطيف

والعفوصة ان فعلت في الكثيف والقبض ان فعلت في المعتدل والمتوسط

بينهما تحدث اخرى وهي الدسومة ان فعلت في اللطيف والحلاوة ان فعلت

في الكثيف والتفاهة ان فعلت في المعتدل والتفاهة تقال بالاشتراك

على معنيين متغايرين احدهما ما لا طعم له وثانيهما ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس

بطعمه لانه لشدة كثافته لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس

المعتدل حدثت القبض والمعتدل حدثت ان فعل في اللطيف حدثت ان فعل في الكثيف حدثت الحلاوة وان فعل في المعتدل حدثت التفاهة وهي جسم واحد ويقبض في

لا يحلل

فانه لا يتحلل منه شيء لكثافته بحيث يدركه اللسان بل اذا احتيل في اجزائه
بتحليلها وتلطيفها احس منه بطعم وهذا الثاني هو المعدود في الطعوم لا الاول
فانه عدم الطعم موجود والحصار الطعوم في هذه التسعة غير يقيني فانه لا برهان
يدل عليه فان كثيرا من الطعوم لا يدخل تحت هذه التسعة مع ان النقض موجود
فيما ذكروه من بيان الفعل والانفعال فان الكافور مر مع انه بارد والعسل
حلو مع انه حار والزيت دسم مع انه حار الى غير ذلك من النقوض ثم ان
القائلين بالانحصار في التسعة ذهب بعضهم الى ان خمسة منها بسائط وهي الحلاوة
والحموضة والمرارة والملوحة والحرافة والبواقي مركبة منها وفيه نظر ثم ان الجسم
بالنسبة الى الطعم اما ان لا يكون موصوفا بشيء منه كالهواء او يوصف بواحد
لا غير ككثير من الاجسام او بطعمين كالمرارة والقبض في الحضض ويسمى بشاعة
والحضض بضم الضاد الاولى هو نوع من الاشنان وكذا المرارة والملوحة
في السبخة وتسمى زعوقة او بثلثة طعوم كالحرافة والمرارة والقبض في الباذنجان
اذا كانت بجزئه عتيقة قال الرابع الروائح وليس لانواعها اسماء اه
اقول من الاعراض العامة الروائح وهي كيفيات تدرك بالشم وسيجيء
تحقيق ماهيتها فيما بعد والرائحة جنس لانواع كثيرة لكن ليس لتلك الانواع
اسماء بازائها فانه لا يجب ان يوضع لكل معنى لفظ والا لزم عدم تناهي
الالفاظ اذ المعاني غير متناهية وتحقيقه في الاصول بل انما تشتد الحاجة اليها

ومما يحصل فهمها من وجوه الاول باعتبار ملايمتها للمزاج ومخالفتها له
فيقال للملايم رائحة طيبة ولغيره رائحة خبيثة او منتنة والملايمة والمخالفة
امر اضافي يختلف بحسب اختلاف المنسوب اليه بحيث يكون الشيء طيبا بالنسبة
الى شخص دون آخر الثاني من جهة طعوم تضاف اليها فان بعض الروائح
قد يحصل مع طعم حلو فيقال رائحة حلوة وطعم حامض فيقال رائحة حامضة الثالث من
جهة محالها التي فيها كما يقال رائحة المسك ورائحة الكافور وقد لا يكون ثم
حاجة الى الوصف واختلف في كيفية وصول هذه الروائح الى القوة الشامة فقال
بعضهم يتحلل شيء من اجزاء ذي الرائحة ثم يخالط الهواء المنتقل الى القوة الشامة
كما في التبخير وفيه نظر اذ لو كان بالتحلل لزم من ذلك عدم الجسم عند تواتر الادراك
لانتقال اجزائه المخالطة للهواء وقيل بانفعال الهواء المتوسط بين ذي
الرائحة والخيشوم بكيفية ذي الرائحة كما في المسك وغيره فان الهواء المحيط به
يتكيف برائحته للطف الهواء وسرعة انفعاله عن الملاقي ثم يتكيف به هواء
اخر مجاور له هكذا وكذا الكلام في التبخير لكن تحلل الاجزاء بسبب في هذا
الكثيف لا ان الاجزاء يتحلل ويتفرق للزوم ما ذكرنا من الفساد قال
الخامس الحرارة والبرودة اقول هما من اظهر المحسوسات وابينها فلا
يفتقران الى تعريف لما عرفت اذ الحاصل بالحس اظهر من الحاصل بالتعريف وقوله
الملموسات تحترز به عن غير الملموس كالمبصرات والمسموعات وقوله تتفاوتان تكثر به

عن الحرارتين فانهما لا تتضادان وان كانت الحرارة والبرودة متضادتين
لا لانطباق تعريف التضاد عليهما كما سيأتي اما المشهوري فظاهر اذ لا يجتمعان في محل
واحد واما الحقيقي فانهما كذلك مع غاية البعد بينهما وذهب المحققون وبعضهم
جعل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو رأي من جعل البرودة عدم الحرارة
كما يجيء بيان غلطه ولكل واحد منهما حكم لا يلحق بها اما الحرارة ففي حكمها جمع
المتجانسات وتفريق المختلفات وذلك لان من شأنها احداث الخفة
والميل الصاعد فالالطف فالالطف فاذا اثرت الحرارة في الجسم المركب
الذي هو غير شديد الالتحام كبدن الحيوان مثلا فانها تحلل اجزاءه وتصعد
الالطف فالالطف بحيث يتصل كل جزء بما يشاكله فقد حصل تفريق المختلفات
وجمع المتشاكلات بما قلنا من الانفصال واما اذا كان شديد الالتحام
فاما ان يكون لطيفه او كثيفه قريبتين من الاعتدال لما بينهما من التجاذب
والتلازم كما في الذهب فيتقيد سيلانا ودورانا او يكون احدهما غالبا كما في
الكثيف غالب لا في الغاية اثرت تليينا كما في الحديد وان كان اللطيف غالب اثرت
تصعيدا بالكلية اذا كانت قوية واما البرودة فحكمها بخلاف ذلك ثم الحرارة
جنس لانواع كثيرة منها الحرارة المحسوسة من النار ومنها الحرارة الغريزية
التي هي شرط في الحيوة ومناسبة لها واختلف فقيل هي الحرارة المحسوسة وهي
الجزء الناري في بدن الحيوان اذا بلغ طبخه الى الاعتدال وقيل بل هي غيرها

فيتقيد دد

فيهام

غيرها لان المحسوسة منافرة للحيوان وهذه شرط فيها مناسب لها ومنها الحرارة
المنبعثة عن الكواكب كالحرارة الشمسية ومنها الحرارة التي يكون ظهور كيفيتها من
محلها مشروطا بملاقات بدن الحيوان كحرارة الادوية ومنها الحرارة الحادثة
عن الحركة ومنها الحرارة الحادثة عن الحمى وقوله ومن جعل اه اي بعضهم جعل
البرودة عدم الحرارة وهو غلط فان البرودة محسوسة ولا شيء من العدم
بمحسوس ينتج من الشكل الثاني لا شيء من البرودة بعدم اما الصغرى فلانا
نحس من الماء بكيفية زائدة على عدم الحرارة كما في برودة الثلج وهو ظاهر
واما الكبرى فلان الحس انما يدرك ما يلاقيه او يقابله ولا ملاقاة ولا
مقابلة بين الموجود والمعدوم قال الرطوبة واليبوسة اه اقول
ان الكيفيتين ايضا من المحسوسات بحس اللمس واما تفاسيرها فظاهر وبعض
الاوائل فسر الرطوبة بعدم الممانعة فجعل التقابل بينهما عدم وملكة واختلف في
تفسيرها فقال ابو علي بن سينا الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال
لموضوعها كالماء الموضوع في الاناء المربع فانه يصير الماء مربعا بالفعل
فاذا اوردناه الى اناء مثلث صار مثلثا من غير عسر تحقق في ذلك واليبوسة
كيفية تقتضي عسر قبول الاشكال لموضوعها كالحجر فاذا اوردنا جعله
شكلا مثلثا الى عسر في نحته وجعله على ذلك الشكل وكذا اذا اوردنا بعد
ذلك شكلا آخر ففيه نظر فانا لا نسلم ان عسر قبول الاشكال في الحجر لليبوسة

[illegible] الرطوبة [illegible]
[illegible] تضاد [illegible]
كيفية تقتضي سهولة [illegible]
الاشكال لموضوعها [illegible]
كيفية تقتضي عسر قبول
الاشكال لموضوعها [illegible]
[illegible]

ولا يجوز ان يكون للصورة التركيبية مع انا نقول لو كان اليبس في الحجر
بسبب الصورة لوجد اين وجدت وليس كذلك فان من الاجسام البسيطة ما يقبل
الاشكال بسهولة مع كونه يابسا كالنار وفسر بعضهم الرطوبة بالتي يقتضي سهولة
الالتصاق وسهولة الانفصال فعلى هذا يكون العسل رطبا ويكون ارطب
من الماء وهو خلاف ما اجمع عليه المحققون اجاب بعضهم بان العسل وان
كان سهل الالتصاق لكنه عسر الانفصال وقيل الرطوبة هي البلة التي
تنتشر على سطح الممسوس فعلى هذا الهواء غير رطب والتحقيق يقتضي ان هذه
الكيفيات من الامور المحسوسة وقد عرفت انها لا تفتقر الى تعريف فمن له
ان قصدوا التعريف فهو خطأ ويرد عليهم ما ذكرناه من النقض والا فهو ذكر
لبعض خواصها واحكامها فلا يكون عاما مطردا قال ـــ والرابع الصوت
اقول من الاعراض المحسوسة بحس السمع الصوت وحيث انه محسوس
لا يفتقر الى تعريف وذهب النظام الى انه جوهر ينقطع بالحركة وهو خطأ
فان الجوهر يدرك باللمس ولا شيء من الصوت يدرك باللمس فلا شيء من
الجوهر بصوت وينعكس الى لا شيء من الصوت بجوهر وذهب بعضهم الى انه
عبارة عن التموج الحاصل في الهواء من القلع والقرع وبعضهم قال
انه نفس القلع والقرع وكلاهما فاسد لان التموج والقلع والقرع
يدرك بالبصر ولا شيء من الصوت يدرك بالبصر فلا شيء من ذلك بالصوت

بصوت وبسبب ظلم اخذ بسبب الشيء مكان ذلك الشيء والتحقيق انه
عرض مسموع يحدث من التموج الحاصل في الهواء الذي سببه القرع
او القلع والقرع هو امساس عنيف والقلع تفريق عنيف وبيانه انه اذا
حصل بين الجسمين المتقارعين مقارعة انفلت من بينهما هواء فيصدم ذلك
الهواء هواء آخر وهكذا حتى يصل ذلك التموج الى سطح الصماخ ويدركه
الحس السامع ومثال التموج في المشاهدة التموج الذي يحصل في الماء اذا
وقع في الماء حجر او شيء له مقاومة فالسبب القريب هو التموج والبعيد هو
القرع او القلع وكذلك الصدا فانه اذا وصل التموج الى جسم صلب
املس وذلك الهواء الى خلف على شكله الذي كان عليه اولا فتدركه
السامعة واعلم ان الصوت هل هو موجود في الخارج قبل وصوله الى القوة
السامعة او موجود في القوة السامعة لا غير عند وصول التموج اليها الحق
الاول وذهب قوم الى الثاني وهو خطأ لانه لو كان كما ذكروا لما ادركنا
جهته لكنا ندرك جهته قطعا بيان الملازمة انه اذا كان ادراكه او وجوده
انما هو بعد ملاقاة الحاسة ولا يكون للحاسة تعلق بادراك جهته كما في اللمس
فانه لما كان ادراكها حال الملاقاة لم يحصل لنا شعور بجهته [illegible]
انما ادركنا الجهة في الصوت لان القرع الذي هو سببه حصل في تلك
الجهة المقابلة لحاسته قلنا هذا باطل فانا لو سددنا الاذن اليسرى نشعر

التي هي مشابهة للقرع لأدركنا جهة الصوت بالأذن اليمنى وهو قائم
بالهواء لانه لو لم يكن موجوداً في الهواء لما مال بهبوب الرياح كالمؤذن
على المنارة فانه يسمع صوته من جهة دون اخرى لامالة الريح اليها تلك
الجهة التي يسمع منها اذا عرفت هذا فاعلم انه غير باق بالضرورة بل يبقى
زمانا واحدا ثم يعدم لعدم علته لا لذاته والا لكان ممتنعا فائدة الحرف
اختلف المتكلمون والحكماء في الحرف فالمتكلمون لما منعوا من قيام العرض
بالعرض منعوا من كون الحرف هيئة عارضة للصوت بل جعلوه من جنس
الصوت وقسما منه والحكماء لما جوزوا قيام العرض بالعرض اخذوا بالحق
عرفوه بانه هيئة عارضة للصوت تتميز بها عن صوت آخر مثله قوله تتميز بها
عن صوت آخر يخرج الهيئة العارضة للصوت ولا تتميز بها عن صوت آخر
كالهيئات المتألفات وقولنا عارضة للصوت يخرج به عن هيئة عارضة
لغيره من الاعراض كالسرعة والبطء العارضة للحركة وكالهيئات العارضة
للاجسام وقوله تتميز بها عن صوت آخر مثله تميزا في المسموع يخرج به ما يحصل به
التميز من الهيئات العارضة في الصوت لكن لا في المسموع بل اما في الطبع
لكون صوت طيبا والآخر غير طيب وفي الكم لكون احد الصوتين طويلا
والآخر قصيرا فان ذلك يفيد التميز لكون في الطبع والمقدار ثم الحرف
وبيان كون الحرف هيئة ان الهواء الداخل الى القلب تردد في القلب قبل وصوله

وصوله الى القلب يدخل الى الرئة ليتردد فيها بحيث يكون قريبا من مزاج
القلب ثم يدخل الى القلب بعد ذلك فيتغير بحرارة القلب فيصير كالدخان
القلب فيقبضه ليدخل عليه غيره فيدخل عليه غيره فيدخل عليه غيره الى الرئة
لما كان اولاً اي الرئة تدفعه اليه لحصول غيره فيخرج فيحصل بينه
وبين الحنجرة منازعة ومقاومة لضيق الحنجرة فيحدث الصوت ثم انه
يصل الى المخارج المحدودة فيعرض له انقطاع عند كل واحد منها فيحصل
له هيئة مع تلك الهيئة هي الحرف ثم الحرف اما مصوت وهو حروف المد
واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها
من الحركات المجانسة لها كالفتحة للالف والضمة للواو والكسرة للياء
كما وهو وهي هذه الثلثة لا يمكن الابتداء بها في حالة المد ولانها
ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن واما صامت وهو ما عداها من باقي حروف
التهجي كالتاء والجيم والدال والزاء وهذه يمكن الابتداء بها قاله
ابن من الاعتماد آه اقول هذا القسم اعني الاعتماد يسميه الحكيم ميلا
ويثبته في الحس لما هو فانا نحس في الزق المنفوخ تحت الماء مدافعة
الى فوق وفي الحجر الواقع في الهواء مدافعة الى تحت وهو غير الحركة
لانها تنعدم والمدافعة باقية وهو غير الطبيعة ايضا فانها موجودة في
غير وقت المدافعة وعرفه البعض بانه كيفية تقتضي حصول الجسم في جهة من

الجهات اما بالطبع كالزق المنفوخ المدافع الى فوق والحجر المدافع
الى تحت واما بالقسر كالحجر المرمي الى جهة الفوق على خلاف طبعه واما
بالارادة كالحركة الحيوانية وينقسم الى لازم وهو ما كان طبيعيا كالثقل
والخفة اللذين فى الحجر والزق الى التحت والفوق والى مجتلب وهو
ما كان قسريا او اراديا الى الجهات الاربع فقط واقول انواع اى
انواع الاعتماد ستة وذلك بحسب تعدد الجهات فانها ستة لان
الجسم له ابعاد ثلثة طول وعرض وعمق ولكل واحد منها طرفان واثنان
فى ثلثة ستة وهو فوق وتحت ويمين وشمال وخلف وقدام فالطبيعي منها
هو الفوق والتحت والباقي غير طبيعي فالاعتماد ايضا ينقسم الى ستة
اقسام كما قلنا ميل فوق وتحت وغير ذلك وهو باق لان الجسم اذا

فوقه وتحته د

حصل فى حيزه سكن ولو كان فيه ميل لم يمكن ان يتحقق منع ذلك فى
الاعتماد اللازم اى الطبيعي فان السكون فيه يجوز ان يكون لعارض
لا لعدم الميل اما فى المجتلب فصحيح فانه لا يجب حصول الجسم فى جهة
من الاربع ولا انتقاله عنها فيكون الضمير فى قول المصنف عائدا الى
المجتلب قلت الجسم اذا وصل الى حيزه الطبيعي لا يجوز ان يكون له عنه ميل
والا لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وهو محال او ميل اليه والا
لكان تحصيلا للحاصل وفى هذا نظر فان فقدان الميل وامالة هذه اعنى

اعنى كونه فى حيزه الطبيعي لا يدل على عدمه اذ هو لازم للطبيعة ولذلك
لو اخرج بالقسر عنه لعاد اليه فيكون باقيا لكن فى جعل الضمير فى كلام المصنف
وهو غير باق عائدا الى الميل المجتلب تعسف قال التاسع التأليف اه
اقول التأليف عرض يقتضي صعوبة تفكيك الاجزاء وسهولتها واثبته
ابو هاشم وابو جعفر الطوسي لان بعض الاجسام يصعب تفكيكه كالحديد
مثلا وبعضها يسهل تفكيكه كالماء والدهن مثلا لا لاختلاف بالصعب تفكيكه
بعرض يقتضي الصعوبة لم يكن اولى بها من ضدها ولا اولى بها من غيره
من الاجسام. قال انه يقوم بمحلين لا غير لانه اما ان يكون قائما بجزء
واحد او بجزئين او باكثر لا جائز ان يقوم بجزء واحد اذ الجزء الواحد
لا تأليف فيه ولا جائز ان يقوم باكثر من جزئين والا لجاز ان يقوم
بالجبل العظيم تأليف واحد لعدم اولوية عدد عن عدد واذا كان كذلك
لزم اذا اخذنا جزءا واحدا من الجبل العظيم انفكاك الجبل كله لعدم
التأليف لعدم بعض محله فيحصل تفريق الباقي وهو معلوم البطلان
فبقي ان يكون قائما بجزئين وهو المعتمد والمحققون من المتكلمين احالوا
وجود عرض واحد فى محلين كما استحال وجود جسم واحد فى مكانين و
الحكماء جوزوا حلول عرض واحد فى محل واحد منقسم كالوحدة القائمة
بالعشرة والتربيع القائم بالاضلاع الاربعة المحيطة بالسطح والحيوة

التاسع التأليف وهو عرض مخصوص
يقتضي صعوبة
تفكيك الاجزاء او
اما لا او وجود عرض
وسهولته

القائمة بالبنية المنقسمة الى الاعضاء، وفي التحقيق هو قيام عرض واحد بمحل
بمحل واحد لكنه منقسم واعلم ان قول ابي هاشم ضعيف لجواز استناد
صحة التأليف الى الله الفاعل المختار او الى اعراض قائمة بمحال تجاوره
وما ذكره من الحجة ركيك فان التأليف القائم باحد الجزئين هو التأليف
القائم بالآخر فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو باطل كما عرفت
وفيه نظر لجواز قيامه بمجموعهما الا ان يقوم بكل منهما على حدة فلا يلزم ما
ذكره ثم قال الاشعري الفناء اه اقول ذهب الجبائيان الى ان
الجواهر باقية فعدمها ليس لذاتها والا لكانت ممتنعة فلا توجد الا بالفاعل
لان الفاعل شأنه التأثير لا عدمه ولا لعدم المؤثر فيها لان الباقي
مستغن عنه عن الفاعل مع بقائه ولا لانتفاء شرطه لان الشرط ان
كان جوهرا لزم الترجيح بلا مرجح اذ الجواهر متساوية في الجوهرية وان
كان عرضا لزم الدور اذ العرض مشروط بوجود الجوهر فلو كان شرطا
له دار فبقي ان يكون لطريان الضد وذلك الضد عرض هو الفناء اذا
اوجده الله تعالى عدمت الجواهر وهو غير باق والا لافتقر الى ضد آخر
ويتسلسل وليس في محل اذ الضد لا يجامع ضده ثم اختلف فذهب ابو علي
الى ان الفناء يتعدد بتعدد الجواهر وذهب ابو هاشم الى ان فناء واحدا
يكفي في عدم الجواهر كلها وهذه المقدمات كلها ممنوعة اما اولا فلجواز

قوله الاشعري الفناء وذهب بعضهم
الى ان للجواهر ضدا هو الفناء
اذا اوجده الله تعالى
فتعدم جميع الجواهر
ليس في محل وهو باطل
فان وجود العرض
لا في محل محال بديهة

فلجواز استناد الاعدام الى الفاعل كما استند الايجاد اليه واما ثانيا
فلاستحالة وجود عرض لا في محل واما ثالثا فلان عدمه في الآن الثاني
ان كان لضد آخر تسلسل وان كان لذاته كان ممتنعا فيستحيل وجوده
واما رابعا فلان عدم احد الضدين بالآخر ليس اولى من العكس لانهما
متساويان في القوة متساويان والا لما كانا ضدين قال الحادي عشر
الحيوة وهي عرض اه اقول عرف المصنف الحيوة بانها عرض يحل
الجسم المركب من بنية مخصوصة فالعرض جنس شامل لجميع الاعراض وقوله
يحل الجسم يخرج به عرض يحل الخط والسطح وقوله المركب يخرج به الجسم
البسيط وقوله من بنية مخصوصة يريد به ان تلك الاجزاء ينبغي ان يكون
بينها فعل وانفعال بحيث يحصل بينها مزاج وقوله يصح معها لتلك
الذات باعتبارها صحة القدرة والعلم ليس من تمام التعريف بل حكم
من احكام الحيوة ولا لزم لما دونها فوائد الاولى ذهب بعض الاوائل
الى ان الحيوة هي عبارة عن اعتدال المزاج وبعضهم الى انها قوة
الحس والحركة وقال المحقق الطوسي ان هذا النقل غير صحيح بل اعتدال
المزاج شرط في الحيوة وشرط الشيء مغاير له وقوة الحس والحركة معلولة
للحيوة واثر من آثارها فتكون متاخرة عنها فلا تكون هي وعرفها في
التجريد بانها صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج النوعي

قوله الحادي عشر الحيوة وهي عرض يحل
في الجسم المركب من بنية مخصوصة
يصح معها لتلك الذات
باعتبارها صحة القدرة
والعلم والارادة وعدمه
بعدمه من عدمه الموت
بديهة

حيوتنا اما في حيوته تعالى فليس من هذا القسم لاستحالة المزاج عليه والحس
والحركة ايضا والمراد باعتدال المزاج هو ان يكون الموضوع ما مزاج
لايق بنوعه الثاني استدل المتكلمون على وجود الحيوة وكونها زايدة
على صحة القدرة والعلم بانه لولا اتصاف الذات بامر يقتضي هذه الصحة
لم تكن الذات اولى بها من الجمادات لتشارك الاجسام في الجسمية
والتركيب الثالثة الحيوة هل هي مشروطة بالبنية ام لا فذهب
المعتزلة من الحكماء والمعتزلة الى ذلك لما عرفت من اشتراطها باعتدال
المزاج وذلك انما يتم بوجود الجسم المركب من العناصر الاربعة و
ذهبت الاشاعرة الى ان ذلك غير شرط وجوز الحكماء من الاشاعرة
قيام الحيوة بالجوهر الفرد الرابعة ان الحيوة تفتقر الى الروح وهو
ظاهر وفسر الحكماء الروح بانها اجسام لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط
سارية في عروق تنبعث عن القلب وذلك العروق هي المسماة بالشرايين
وفسر بعض المعتزلة الروح بانها هواء رقيق كثيف يضرب من البرودة
يتردد في مجاري النفس واستدل ابو هاشم على افتقار الحيوة الى هذا
الروح بان الممنوع من التنفس يموت لفقده هذا الروح ويشترط كثير
المعتزلة للحيوة نوعا من الرطوبة كالدم ولهذا اذا خرج الدم من
الحيوان يموت وشرط بعض الحكماء نوعا من الحرارة والمعتزلون على ان

على ان التقابل بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة وفسروا الموت
بانه عدم الحيوة بموت عن محل اتصف بها وقيل عما من شانه ان يكون
حيا فالنظفة ميتة على الثاني وذهب ابو علي الجبائي وابو القاسم الكعبي
الى انهما ضدان وجعلا الموت صفة وجودية واستدلا بقوله تعالى الذي
خلق الموت والحيوة والخلق يستدعي الايجاد وهو ضعيف فان الخلق في
لغة التقدير وهو كما يكون موجودي يكون للعدمي فان قيل الخلق في
الاصطلاح بمعنى الايجاد فيكون الموت وجوديا قلنا الخلق في الاصطلاح
يطلق على معنيين احدهما الايجاد والاخر التقدير والمراد هنا الثاني او
نقول ان خلق الموت رفع الوجود قال الثاني في تفسير القدرة اه قال
في هذا القسم مسائل الاولى القدرة هي الصفة التي باعتبارها يكون الفاعل
الحيوان اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان يترك ترك بقياس الداعي
وعدمه والدليل على ثبوتها هو ان الاجسام متفقة في الجسمية ومختلفة في صدور
الافعال عنها وعدم صدورها ولا بد لها الا هذه الصفة ولان حركة القادر
تتميز عن حركة المرتعش وذلك التمييز علته كون القادر متمكنا من الترك دون
المرتعش والفرق بينها وبين الطبيعة المؤثرة هو ان القادر له شعور بالاثر
دون الطبيعة ثم ان القدرة ليست موجبة للفعل بل انها للفرق الضروري
بين فعل القادر والموجب من حيث تمكنه في الاول من الترك دون الثاني

وهل مع انضمام الداعي الى القدرة يصير الفعل واجباً ام لا، ابو الحسين
البصري والمحققون على الاول قالوا ولا شك في هذا الوجوب الا ان الاختيار
لان المراد بالاختيار هو كون الفعل تابعاً للداعي وثبوت هذا المعنى
بالنسبة الى القدرة وهو هنا كذلك واكثر المعتزلة قالوا بالثاني وقال محمود
الخوارزمي يكون الفعل اولى وسيأتي تحقيقه. الثانية هل القدرة متقدمة
على الفعل بمعنى ان الذات تكون متصفة بها قبل وقوع الفعل منها ام لا، ذهبت
المعتزلة والحكماء والمحققون الى الاول وهو الحق وذهبت الاشاعرة الى
الثاني لنا وجهان الاول انا نعلم بالضرورة انا قادرون على الجلوس حال
القيام ودفعه مكابرة الثاني لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم التكليف
بما لا يطاق وهو ممتنع بيان الملازمة ان الكافر مكلف حال كفره بالايمان
وحال كفره ليس هو زمان الفعل بل يتقدم عليه فلو لم يكن الكافر في تلك
الحال قادراً على الايمان لكان تكليفه حال عجزه وهو عين تكليف ما لا يطاق
احتجت الاشاعرة بانها لو تقدمت على الفعل لكانت باقية والبقاء عرض
فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال والجواب منع المقدمتين وسيأتي بيانه
الثالثة هل هي متعلقة بالضدين ام لا قالت المعتزلة والحكماء والمحققون
بالاول وهو الحق لانا نعلم ضرورة ان القادر على الفعل قادر على الترك
وايضاً الفرق بين القادر والموجب حاصل بان الاول يصح منه الفعل

الفعل والترك وهما ضدان ودون الثاني فتكون القدرة متعلقة بهما لكن
على سبيل البدل، قالت الاشاعرة بالثاني لعدم تقدمها على الفعل فتكون
مقارنة له فلا تتعلق بغيره وقد عرفت ما فيه. الرابعة اختلفوا في العجز فقال
الاشاعرة هو صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين وقال
المحققون من الحكماء والمعتزلة هو عدم القدرة عما من شأنه ان يكون
قادراً فلا يسمى الجماد عاجزاً وان لم يكن قادراً اذ ليس من شأنه
القدرة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة. قال. الثالث عشر
الاعتقاد اه. اقول الاعتقاد امر وجداني فيكون غنياً عن التعريف
وحيث هو تصديق فلا بد فيه من الحكم فيتصور على تقدير ذلك الحكم اما
كان جازماً مطابقاً ثابتاً فهو العلم وان كان جازماً مطابقاً غير ثابت فهو
التقليد المحق وان كان جازماً ثابتاً غير مطابق فهو جهل مركب وانما قلنا
الاولى ان المراد بالجازم هو ما لو عرض نقيضه على العقل حكم بامتناعه
وبالثابت هو ما يمتنع زواله بوجه ما وبالمطابق هو ما عليه الامر في
نفسه. الثاني ادرج بعض الحكماء الظن في الاعتقاد وبين قسمه الى جازم
وغير جازم والثاني ظن وهو قريب وبعضهم قسم غير الجازم الى ما يتساوى
فيه الامران اي الاعتقادان فذلك شك والى ما يترجح احدهما فيه
على الآخر فالراجح ظن والمرجوح وهم وهو لا. وقد ادخلوا في الاعتقاد

اي ان لم يعتبر الاعتقاد فان كان
فان لم يكن ثابتاً ... العلم
وان لم يكن ثابتاً ... الاعتقاد
ولعله وان لم يعتبر ...
فهو الجهل المركب
... ان

ما ليس منه وهو الشك والوهم كما اخرج ابو الهذيل العلم منه وههنا فائدة
الثالث العلم امر مشترك بين امرين متباينين احدهما المذكور اولا وثانيهما
حصول صورة الشيء في العقل وهذا يدخل فيه الاول والظن والتقليد و
الجهل الرابع الجهل مشترك بين امرين احدهما المذكور اولا والثاني
عدم العلم فالاول قسم من الاعتقاد كما عرفته والثاني نقيضه وقيل يقابل
العدم والملكة ويسمى الاول مركبا لتركبه من عدم العلم واعتقاد العلم فهو
مركب من جهلين والثاني يسمى بسيطا لعدم تركبه الخامس الحق ان السهو عدم
ملكة العلم وكذا النسيان وذهب ابو علي الجبائي الى ان السهو معنى يضاد العلم
فبينهما تقابل التضاد وفرق الحكماء بين السهو والنسيان زوالا فقالوا
السهو زوال الصورة عن المدركة وان كان موجودا في الحافظة والنسيان
زوالها عنهما معا قال والعلم اما كسبي اه اقول العلم ليس ضروريا مطلقا
اذ بعضه كسبي قطعا كتصور النفس والتصديق بوجود الواجب وليس كسبيا
مطلقا اذ بعضه ضروري قطعا كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بان
الواحد نصف الاثنين فتعين ان يكون بعضه ضروريا وبعضه كسبيا والمراد
بالضروري في باب التصورات هو ما لا يتوقف على نظر وكسب وفي باب
التصديقات هو ما لا يفتقر بعد تصور الطرفين الى نظر وكسب والنظري
فيهما ما يفتقر الى نظر وكسب كتصور الملك ووحدة الصانع والضروري ستة ا

قسام الاول البديهيات وهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها
اعني المحكوم عليه والمحكوم به كقولنا الكل اعظم من الجزء فانا اذا تصورنا
الكل وهو المركب من عدة امور والجزء وهو واحد من تلك الامور حكمنا
بان الاول اعظم من الثاني وكالحكم بان المقادير المساوية لمقدار واحد
كالذراع متساوية في انفسها بان يكون كل واحد منها ذراعا الثاني
المحسوسات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحس اما الحس الظاهر
كالحكم بان النار حارة باللمس لها والحكم بان الشمس مضيئة بالرؤية لها بالبصر
ويسمى هذا القسم مشاهدات واما الحس الباطن كالحكم بان لنا جوعا وعطشا
ويسمى هذا القسم وجدانيات اي يجدها الشخص من نفسه الثالث المجربات
وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة مشاهدات متكررة كالحكم بان
شرب السقمونيا مسهل فانا لما رأينا الاسهال مرتبا عليها مرة بعد اخرى
حكمنا بذلك الرابع الحدسيات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة
حدس قوي من النفس يزول معه الشك والحدس هو سرعة انتقال
الذهن من المبادي الى المطالب كالحكم بان نور القمر مستفاد من
نور الشمس لاجل اختلاف نوره بسبب تفاوت اوضاعه الى الشمس قربا
وبعدا الخامس المتواترات وهي قضايا يحكم العقل بكثرة ورود الاخبار
بها عن جمع يأمن النفس من تواطئهم على الكذب كالحكم بوجود النبي ص

التي يحكم بها العقل بواسطة تكرار المشاهدة كالحكم بان شرب السقمونيا مسهل وحدسيات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة حدس قوي من النفس يزول معه الشك كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لاجل اختلاف نوره بسبب تفاوت اوضاعه ومتواترات وهي قضايا يحكم بها العقل بكثرة ورود الاخبار بها بحيث تأمن النفس من التواطؤ على الكذب كالحكم بوجود النبي ووجود مكة وليس بيقيني ... والقضايا التي قياساتها معها وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغيب عن الذهن كالحكم بان الاربعة زوج ... عدد ينقسم الى متساويين ... نصف ذلك العدد منه

واكثره وجود ملكة وشجاعة ثم تشبه واشتهار حاتم واهل للتعيين فيها عدد محصور
ام لا ذهب قوم الى الاول فمنهم من قال اثنا عشر نظراً الى عدد نقباء
ومنهم من قال عشرون نظراً الى قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا ومنهم من قال اربعين نظراً الى قوله تعالى لقد رضي الله عن
المؤمنين وكانوا اربعين ومنهم من قال سبعين لقوله تعالى واختار
موسى قومه سبعين رجلاً ومنهم من قال ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر
والكل فاسد اذ العدد ليس له تاثير في افادة اليقين بل اذا حصل
اليقين علم ان العدد الذي يفيده ورب عدد مفيد للعلم في صورة
دون اخرى السادس القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة ملازمة لها
لا يغيب عنها ويسمى قضايا قياساتها معها اي اوساطها معها كالحكم بان
الاثنين نصف الاربعة فهو نصف لذلك العدد لانه عدد انقسمت
الاربعة اليه والى ما يساويه وكل عدد كذلك فهو نصف لذلك العدد
ينتج ان الاثنين نصف الاربعة قال والعلم لا يحد لانه من الصفات
الوجدانية اقول اختلف الناس في ان العلم هل هو من المعلومات
الغنية عن التعريف ام ليست كذلك فذهب قوم الى انه لا يستغني عن
التعريف بل يحد ويرسم كغيره من الحقائق فعرفه بعضهم بانه معرفة المعلوم
على ما هو عليه وهو غير مانع لدخول الظن والتقليد المطابقين والتعريف

والعلم لا يحد لانه من الصفات الوجدانية متن

والتعريف بالاخص ايضاً فان المعرفة يراد بها التصور وهو اخص من
العلم وان اريد بها نفس العلم حتى يكون التعريف لفظياً فهو فاسد ايضاً
اذ التعريف اللفظي تعريف بالاشهر والمعرفة ليست باشهر من العلم ومع
ذلك فهو دوري اذ المعلوم يعرف بانه شيء يتعلق به العلم فتعريف العلم به
دوري وقيل ربما يقتضي سكون النفس ويتحقق بالجهل المركب والتقليد جازما
ومنهم من جمع بينهما فقال هو معرفة المعلوم على ما هو به مع اقتضاء سكون
النفس فيخرج الجهل المركب بالاول والظن بالثاني وفيه نظر ايضاً لانه نقضه
بالتقليد المطابق الجازم ومع ذلك فهو تعريف بالاخص ودوري والحق انه
غني عن التعريف لوجهين الاول انه لو عرف بشيء فذلك المعرف اما
ان يكون علماً او لا فان كان الثاني كان تعريفاً بالمباين وهو فاسد
كما تبين في المنطق وان كان الاول فذلك العلم اما تصور او تصديق وكل
منهما اخص من العلم فيكون تعريفاً بالاخص وهو فاسد ايضاً الثاني انه
من الصفات الوجدانية فلا يفتقر الى تعريف اما الاول فلان الانسان
الذي لم تكن المسئلة ظاهرة له ثم تنكشف فانه يجد من نفسه حالة لم تكن حاصلة
له قبل وتلك هي العلم بالمسئلة واما الثاني فلما عرفت ان الوجدانيات
من الضروريات فلا يفتقر الى النظر وكسب قال جدي الحق عندي ان العلم
ضروري وجوده وامتيازه واما ماهيته فلا يعلم بالرسم لا يستغنا به ولا بالحد

لا مشاحة فيه قلت اما تغايره عن الرسم فلان الرسم يفيد الامتياز
وقد بان لك ان امتياز العلم ضروري واما امتناع تحديده فلبساطته
فلا جزء له يحمل عليه قال وهل هو صورة مساوية للمعلوم آه اقول
ذهب الحكماء الى ان العلم صورة منتزعة من المعلوم مساوية له بحيث لو خرج
الى الخارج لكانت بعينها هي المعلوم واحتجوا عليه بانا نحكم على اشياء لا وجود
لها في الخارج فلو لم تكن قائمة بالذهن لكانت عدما محضا فيمتنع الاضافة
اليها اعترض عليهم بانه لو كان العلم حصول صورة المعلوم في العالم لزم ان
يكون الجدار الموصوف بالسواد عالما به لحصول صورته له واللازم ظاهر
البطلان وكذا الملزوم والملازمة ظاهرة اجاب بعض المحققين بان ليس كل
من قام به الصورة المثالية يكون عالما بها بل اذا كان قابلا للصفة العالمية
والجدار ليس كذلك وقال قوم انه اضافة بين العالم والمعلوم واعترض عليهم
بعلم العالم بنفسه وسيأتي الجواب عنه وقال المص الاقرب انه صفة حقيقية
يلزمها الاضافة لا انه نفس الاضافة لانها امر اعتباري والعلم من الصفات
المتحققة في الخارج القائمة بالنفس لكنه لا يعقل الا مضافا الى الغير فان العلم
علم بالشيء لكنه لا يكون نفس معلومه ولا داخلة في مفهومه لما عرفت بل
لازمة له وههنا نظر فان المص قرر ان العلم بديهي التصور فلا يفتقر الى
تعريف فتعريفه له بعد ذلك باطل قال ولما يقع اضافته الى الموجود آه

وهل هو صورة مساوية للمعلوم في العالم او اضافة بين العالم والمعلوم خلاف والاقرب عندي انه صفة حقيقية ذات اضافة الى المعلوم متن

[illegible]

اقول لا خلاف في تعلق العلم بالامور الوجودية واما بالامور العدمية
فاما ان يكون اعدام ملكات او اعداما مطلقة فالاول يجوز تعلق العلم
بها ايضا بلا خلاف واما الثاني فقد اختلف فيه [مذهب] قوم الى انه لا يعلم لان
العلم اما صورة او ذلك يتوقف على وجود ذي الصورة او اضافة فيتوقف
على وجود المضافين ولا شيء من المعدوم بموجود فلا يتعلق العلم به والجواب انه
موجود في الذهن فيصح تعلق الاضافة به وايضا فانا نعلم قطعا طلوع الشمس
غدا من شرقها وهو معدوم الآن قال الرابع عشر الظن وهو ترجيح
اعتقاد احد الطرفين آه اقول قد عرفت من قبل ان الظن نوع من
الاعتقاد ونازع في ذلك ابو علي وابو هاشم وذهبا الى انه جنس مغاير للاعتقاد
وحصروا الاعتقاد بالجازم ومختار المص في المنهج الاول وعرفه ههنا بانه
ترجيح آه وتحريره انه اعتقاد راجح مع تجويز نقيضه كما اذا شاهدنا غيما رطبا
فانا نعتقد وقوع الغيث اعتقادا راجحا ونجوز عدم وقوعه فان وقع كان
ظنا صادقا والا كان ظنا كاذبا قال الخامس عشر النظر آه اقول
من الاعراض النفسانية النظر وعرفه الرازي بانه ترتيب تصديقات
يتوصل بها الى تصديق آخر وهو غير جامع اذ الترتيب قد يكون في التصورات
ايضا وعرفه بعضهم بانه ترتيب علوم يتوصل بها الى علم آخر وهو فاسد ايضا
فانه ان عني به العلم بمعنى اليقين لم يكن جامعا ايضا لخروج النظر في الظنيات

المضافين ١٤
الرابع عشر الظن وهو ترجيح اعتقاد احد الطرفين مع تجويز النقيض فان كان صادقا والا فهو كاذب متن

الخامس عشر النظر وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى امر آخر متن

العلمية والعملية وان عني به العلم بمعنى الاعم كان مستعملا للفظ المشترك او
المجاز وكلاهما من اغاليط التعريف فلهذا اورده الشارح على التعريفين فلذلك
عرفه بما يشتمل الجميع وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى امر آخر كقولنا العالم
متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث في اليقين واما في الظن كقولنا هذا
غيم رطب وكل غيم رطب فهو ممطر فهذا ممطر واما في الجهل كقولنا العالم
مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم فالعالم قديم والترتيب
له معنيان لغوي واصطلاحي اما اللغوي فهو جعل كل شيء في مرتبته واما
الاصطلاحي فهو جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد
ويكون لبعضها الى البعض نسبة بالتقدم والتأخر والمراد بالامور هو ما فوق
الواحد ليشتمل المركب من مقدمتين ومن مقدمات واجزاء التعريف ايضا
كالجنس والفصل الذين يحصل من تصورهما الانتقال الى التصور الماهية
والمراد بالذهنية اي صور ثابتة حاصلة في الذهن والذهن قوة قائمة
بالنفس معدة لاكتساب العلوم فالترتيب جنس شامل للنظر وغيره من
المركبات وبقيد الذهنية خرج الترتيب الواقع في الامور الخارجية
كالاجسام وبقيد التوصل الى امر آخر خرج ما لا يحصل منه الانتقال
الى امر آخر كالكثير من القضايا وكل مركب لا بد فيه من علل اربع وهي المادية
والصورية والفاعلية والغائية فالترتيب اشارة الى العلة الصورية للنظر

للنظر وشامله في الخارج كالشكل للسرير وحيث ان كل ترتيب لا بد له
من مرتب استلزم الاشارة الى العلة الفاعلية كالنجار للسرير والامور
الذهنية اشارة الى العلة المادية كقطاع الخشب للسرير وقوله يتوصل
بها الى امر آخر اشارة الى العلة الغائية فانه الغرض من الترتيب المذكور
وذلك كالجلوس على السرير فانه الغرض من صنعة السرير فثلثة منها بالمطابقة
وواحدة بالالتزام ثم قال فان صحت المقدمتان والترتيب فالنظر صحيح
والا ففاسد اقول لما كان ثبوت محمول المطلوب النظري لموضوعه غير
بين بنفسه والا لما احتيج فيه الى النظر افتقرنا الى وجود علة لذلك الثبوت
يتوصل من انضمامها الى موضوع المطلوب مقدمة ومن انضمامها الى محموله
اخرى فلا جرم يتركب النظر من مقدمتين ثم المقدمتان قد تكونان صحيحتين
اي مطابقتين لما عليه الامر في نفسه كقولنا الانسان حيوان وقد لا تكونان
كقولنا الانسان جماد وترتيب المقدمات قد يكون بحيث يؤدي الى المط
وذلك بان يكون على هيئة شكل من الاشكال الاربعة من افراد ضروبها
وقد يكون بحيث لا يؤدي كغير ذلك من انواع التراكيب اذا عرفت
هذا فاعلم انه اذا كانت المقدمتان والترتيب صحيحين بالمعنى المذكور
كان النظر صحيحا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر فالعالم
مفتقر الى المؤثر والا كان فاسدا اعم من ان يكون بعدم الصحة من جهة

فان صحت المقدمتان والترتيب فالنظر صحيح والا ففاسد متن

مطابقتين حا

المادة اعني المقدمتين او من جهة الصورة اعني الترتيب او من جهتهما معاً
وهل ذلك الفاسد يستلزم الجهل ام لا قيل لا يستلزم مطلقاً وقيل يستلزمه
مطلقاً قال المصنف في المطارح ان فسد من جهة المادة استلزمه والا فلا وفيه
نظر فانه جاز ان تكون الصورة صحيحة والمادة فاسدة ويكون النظر صحيحاً كقولنا
كل انسان حجر وكل حجر حيوان فانه يلزم منه ان كل انسان حيوان وذلك
ليس بجهل قال ثم المقدمتان آه اقول المقدمة هي قضية جعلت
جزء قياس والنتيجة هي القول اللازم عن الدليل وهي قد تكون علمية
اي يقينية وقد تكون ظنية وذلك باعتبار المقدمتين فانهما ان كانتا علميتين
فالنتيجة علمية والا فظنية اعم من ان تكونا ظنيتين او احديهما ظنية والاخرى
علمية كقولنا زيد يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق ينتج ان
زيداً سارق وذلك مظنون قال والنظر الصحيح يفيد العلم الى آخره
بالوجهين اقول قد عرفت ان صحة النظر انما تكون بصحة المقدمات و
الترتيب فاعلم الآن ان الناس اختلفوا في النظر الصحيح هل يفيد العلم ام لا
فذهب السمنية وهم حكماء الهند الى ان النظر لا يفيد العلم اصلاً وان المفيد
ليس الا الحس وذهب قوم من المهندسين الى انه غير مفيد في الالهيات
وزعموا ان الغاية فيها القول بالاولى والاخلق لا على الجزم فانه غير ممكن
فيها وحصروا افادة العلم في الرياضيات كالحساب والهندسة لا غير واتفق

[Margin: ... من ذكر افادة ... العالم مفتقر الى المؤثر ... ان العالم حادث وان كل حادث ... والنظر الصحيح يفيد ... ان كانتا علميتين فالنتيجة ... ثم المقدمتان ... بان المطلوب ان ... وان كان ... والجواب ... وليس المطلوب ... المتصفة بالوجهين [illegible]]

المحققون من الحكماء وغيرهم على بطلان قول الفريقين معاً
فانا اذا علمنا ان العالم حادث وان كل حادث مفتقر الى المؤثر فانا
نعلم قطعاً ان العالم مفتقر الى المؤثر لان كبرى هذا القياس دلت على ان
الافتقار ثابت لكل حادث وصغراه دلت على ان الحادث ثابت
للعالم فيكون الافتقار ثابتاً للعالم فان الثابت للثابت للشيء ثابت لذلك
الشيء قطعاً وهذه مسئلة الهية وقد بان كون النظر فيها مفيداً للعلم فيبطل بها
قول الفريقين معاً واحتجت السمنية على مذهبهم بان النظر لو افاد العلم للزم
اما تحصيل الحاصل او استعلام المجهول المطلق وهما محالان بيان الملازمة ان
المطلوب بالنظر اما ان يكون معلوماً او مجهولاً فان كان معلوماً كان تحصيل
الحاصل والفرض ان الحاصل بالنظر هو ذلك المعلوم فيكون تحصيله تحصيلاً للحاصل
وان كان مجهولاً كان طلباً للمجهول المطلق وهو محال لانه لا يعلم اذا وجد
انه هو الذي كان مطلوباً له اجاب المحققون عن ذلك بانه معلوم من وجه
ومجهول من وجه قوله وليس المطلوب هو الوجهان اشارة الى سؤال اورده
فخر الدين الرازي على الجواب المذكور وتقريره ان الوجه المعلوم معلوم
فلا يطلب لحصوله والوجه المجهول لا تتوجه اليه النفس فلا تطلبه ايضاً فلا يتم
المطلوب ح واجاب المحقق الطوسي بان المطلوب الماهية المتصفة بالوجهين
وهي ليست معلومة من جميع الوجوه ولا مجهولة من جميع الوجوه بل معلومة من

[Margin: الحدوث ط]

وجه رد ان وجه وبيان ذلك ان المطلوب ان كان تصوريا يكون معلوما
ببعض اعتباراته ومجهولا من حيث عدم كمال تصوره وان كان تصديقيا
يكون معلوما من جهة تصوره ومجهولا من جهة الحكم واحتج المهندسون
بان اهل الكلام قد اختبطوا في مسائله واضطربوا فيها كذا خلافهم في
اقرب الاشياء اليهم وهو النفس كما سيأتي بيانه ولو كان النظر مفيدا
في علم مهم لما حصل هذا الاختلاف اجيب بان ذلك لا يدل على امتناع
العلم بل على الصعوبة وذلك مسلم ثم انا نقول للفريقين معا الحكم بكون
النظر غير مفيد اما ان يكون ضروريا او نظريا لا سبيل الى الاول
لوجود الاختلاف فيه فتعين الثاني وهو ان يكون نظريا فيكون اعترافا
بان بعض النظر مفيد للعلم وهو مناقض لقولهم لا شيء من النظر بمفيد
قال والنظر واجب اه اقول اتفق المحققون على ذلك خلافا
للحشوية والدليل على وجوبه وهو ان النظر يتوقف عليه الواجب المطلق وهو
مقدور وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدورا عليه فهو واجب
فالنظر واجب بيان الصغرى ان معرفة الله تعالى واجبة قطعا ولا يتم
الا بالنظر اما انها واجبة فلانها دافعة للخوف ودفع الخوف واجب
اما انها دافعة للخوف فلان المكلف الجاهل بالله تعالى يجوز ان يكون
له صانع اراد منه معرفته وكلفه بها وانه ان لم يعرفه عاقبه على تركها سوا

سوا كان ذلك التجويز من خطرته او بسبب سماعه اختلاف الناس
في العقائد الالهية فيحصل له من نفسه خوف عقاب يظنون لعله يحيط بسبب
ترك المعرفة مقدرا ولا ذلك الا بالمعرفة فيكون دافعة للخوف واما
ان دفع الخوف عن النفس واجب لانه الم نفساني يمكن المكلف
من دفعه وكل الم نفساني يمكن المكلف من دفعه ولم يفعل فانه يستحق
الذم بعدم دفعه واما انها لا يتم الا بالنظر فلانها ليست ضرورية
والا لما وقع فيها خلاف بين العقلاء لكن الاختلاف واقع وهو ظاهر
فلا تكون ضرورية فتعين ان تكون نظرية لانحصار العلم في الضروري
والنظري واما بيان الكبرى فانه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب
المطلق يلزم اما خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او تكليف
ما لا يطاق بيان الملازمة ان ذلك الواجب المتوقف على هذا التقدير
ان بقي على وجوبه لزم التكليف بالمشروط مع عدم شرطه وهو تكليف ما
لا يطاق وهو باطل كما يأتي وان لم يبق على وجوبه بل يزول لزم الامر
الاول فيصير واجبا مقيدا والفرض انه مطلق هف وفائدة قولنا الواجب
المطلق احترازا عن الواجب المقيد كالزكوة فان وجوبها مقيد بحصول
النصاب واذا لم يحصل النصاب لم يجب وقولنا مقدورا احترازا عما لا
يكون مقدورا للمكلف فانه لا يجب تحصيله وذلك كالقدرة والالة له

ووجوبه عقلي لانه لو وجب بالسمع لزم افحام الانبياء عليهم السلام متن

قال ووجوبه عقلي اه اقول اختلف القائلون بوجوب النظر في
انّ الحاكم بوجوبه ما هو فقال الاشاعرة انه السمع لقوله تعالى قل انظروا
ماذا في السموات والارض ونحوه وقالت المعتزلة والمحققون انه
العقل واختاره المص واستدل عليه بانه لو لم يكن عقليا لزم افحام الانبياء
عن الجواب واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا قال للمكلف اتبعني يقول لا اتبعك الا بعد ان اعرف صدقك
ولا اعرف صدقك الا بالنظر لانه ليس ضروريا ولا انظر لاني لم اعرف
وجوبه علي الا بقولك وقولك ليس حجة لان كونه حجة يتوقف على صدقه
فيدور وح ينقطع النبي واما اذا قلنا بوجوبه عقلا فلا يلزم ذلك
لان المكلف اذا قال لا يجب علي النظر الا بقولك يقول النبي صلى الله عليه وسلم
يجب النظر عليك عقلا لانه دافع للخوف المظنون وكل ما كان دافعا
للخوف فهو واجب واما بطلان اللازم فلان الانبياء انما ارسلوا
حججا على الخلق فلا يجوز ان يمكن الله تعالى المعاند من الزامهم وافحامهم
واذا ابطل اللازم بطل الملزوم وهو كون وجوبه سمعيا فيكون عقليا وهو
المط احتجت الاشاعرة بان لازم الوجوب العقلي منفي فيكون الوجوب
العقلي منفيا اما الاول فلان لازم الوجوب العقلي هو التعذيب على
تركه وهو منفي لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فنفى التعذيب

التعذيب قبل البعثة فلا يكون الوجوب حاصلا قبلها واما الثاني فلان
انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم والا لبطلت الملازمة بينهما
اجابت المعتزلة عنه بوجهين الاول ان المراد بالرسول هو العقل
اي لا نعذب حتى لا يكمل عقله الثاني ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر
السمعية الا بعد البعثة ورد ان الجوابان ضعيفان اما الاول فلانه
مجاز واللفظ اذا اطلق حمل على حقيقته واما الثاني فلانه تخصيص والاصل
عدمه فالاولى في هذا الجواب ان يقال نمنع كون اللازم للوجوب العقلي
التعذيب بجواز العفو بل اللازم هو استحقاق التعذيب وهو اعم من
التعذيب وعدمه ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم سلمنا ذلك لكن
المنفي هو التعذيب المقيد بما قبل البعثة وذلك لا يستلزم نفي مطلق التعذيب
واللازم هو المطلق لا المقيد بما قبل البعثة والمراد من الآية انا لا نعذب
على ترك الواجبات وفعل المحرمات الا بعد بعثة الرسل لان العقل
لا يستقل بالشرعيات واما العقليات فانه وان استقل بها الا انه يستعين
بالرسل فتفضلنا عليه بعدم التعذيب قال والقصد اليه اول الواجبات
او المعرفة بالله تعالى اقول اختلف الناس في اول الواجبات
على المكلف فقال ابو هاشم انه الشك لان النظر عنده يجب ان يكون
مسبوقا بالشك وقال معتزلة البصرة وابو اسحق الاسفرايني والسيد الرضي

والقصد اليه اول الواجبات
او المعرفة بالله تعالى متن

وابن زرجت انه النظر وقالت الاشعرية والمعتزلة بعده او انه المعرفة بانه
وورد ذلك في كلام امير المؤمنين ثم في قوله ثم اول الدين معرفته وقال
امام الحرمين انه القصد الى النظر والحق ان يقال ان اريد بالاولية ما كان
اولا وبالذات وبالقصد الاول فلا شك انه المعرفة بانه فان النظر
انما يطلب لاجلها وان اريد ما كان اولا كيف كان فهو القصد الى النظر
لانه شرط والشرط مقدم على المشروط وقال شيخنا ره ان النظر فعل
اختياري للمكلف وكل فعل اختياري يتوقف الى القصد اليه والامور
الاضطرارية لا يتعلق بها التكليف فلا يكون القصد مكلفا به فلا يكون
هو اول الواجبات بل يكون النظر هو اول الواجبات قال وحصول
العلم عقيب النظر اه اقول اختلف العلماء في كيفية حصول العلم عقيب النظر
الصحيح فقالت الاشاعرة انه من الله تعالى لانه ممكن وكل ممكن فهو فعل
الله تعالى وانه بمجرى العادة بمعنى ان الله تعالى اجرى عادته ان يخلق
العلم عقيب النظر الصحيح لانه متكرر واكثري الوجود وكل متكرر واكثري
الوجود فهو بمجرى العادة واما ما لا يتكرر ويقلله فهو خارق للعادة
كالمعجزات وقالوا انه ليس بواجب ان يخلقه الله تعالى لانه فعل الله تعالى
ولا شيء من الافعال بواجب على الله تعالى وهذا ابتنى على اصلهم الفاسد
وسيأتيك بيان فساده وقالت المعتزلة انه من فعل العبد تولدا وذلك لان

وحصول العلم عقيب النظر على سبيل اللزوم لا العادة بل الضروري ... بعض الفرد ... كما ان غيره من الاسباب كذلك ... انتهى

فعل العبد عندهم على وجهين الاول يسمى مباشرة وهو ما كان في
محل القدرة كالاعتقاد الحاصل في البدن الثاني يسمى توليدا كالمتولد
عن الاعتقاد الحاصل في محل القدرة كحركة المفتاح المتولد عن حركة
اليد وحصول العلم عندهم من قبيل الثاني لانه يتولد عن النظر والنظر
فعله لان فاعل السبب فاعل للمسبب وانما قلنا انه فاعل السبب لان
السبب هو النظر وهو فعل العبد لانه يحصل بحسب قصده ودواعيه وانه
واجب الوقوع كوجوب وقوع المسبب عند حصول سببه كما في حرارة النار
الواجب حصولها عند حصول النار وغير ذلك من المسببات الواجب وقوعها
عند اسبابها وحرارة الحصى وقال انه على سبيل اللزوم فانا نعلم ضرورة
ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث فانه يلزم عنها علم ثالث
وهو ان العالم حادث وقال الحكماء ان النظر الصحيح يعد للذهن لان يستعمل
فيفاض عليه من المبادي العالية وجوبا والفرق بين قولهم وقول الاشاعرة
انه هو عندهم من الله بوسائط وعند الاشاعرة بلا واسطة وانه
واجب عند الحكماء وجائز عند الاشاعرة الا امام الحرمين منهم وفخر
الدين الرازي. القاضي فانهم اوجبوه قال والدليل هو الذي
يلزم من العلم به العلم بشيء آخر اقول الدليل لغة هو المرشد والدال
اعني الناصب للدليل والذاكر للدليل واما في اصطلاح العلماء فعرفه اهل

بانه الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر كما اذا شاهدنا دخانا فانا
نستدل بوجوده على وجود النار فالعلم بالدخان هو الدليل والعلم
بوجود النار هو المدلول والنسبة بينهما هي الدلالة وقد يكون الاستدلال
بالوجود على الوجود كما مر آنفا وكالاستدلال بالحياة على العلم وبالعدم
على العدم كالاستدلال بعدم الحياة على عدم العلم وبالوجود على العدم
كالاستدلال بوجود احد الضدين على الضد الآخر وبالعكس كالاستدلال
بعدم احد النقيضين على وجود النقيض الآخر وبتقسيم آخر وبتقسيم آخر قد يكون
الاستدلال بالعلة على المعلول كما يستدل بوجود النار على الاحراق
ويسمى هذا برهانا لميا لانه يفيد علية الحكم في نفس الامر وعند المستدل
وقد يكون الاستدلال بالمعلول على العلة كما يستدل بوجود الاحراق في
جسم ملاقاة النار له وقد يكون الاستدلال بوجود احد المعلولين على وجود
المعلول الآخر كما يستدل بوجود النهار على اضاءة العالم وهما معلولان لوجود
وجود الشمس ويسمى هذان القسمان برهانا انيا لانه يفيد انية الحكم اي ثبوته
اي وجوده عند المستدل لا في نفس الامر وبتقسيم آخر قد يكون عقليا محضا
كقولنا العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر فالعالم مفتقر الى المؤثر
ونقليا محضا كقولنا شارب الخمر فاعل كبيرة وكل فاعل كبيرة مستحق للعقاب
فشارب الخمر مستحق للعقاب ومركب من العقل والنقل كقولنا الجمع بين

بين الاختين حرمه النبي ص وكلما حرمه النبي ص فهو حرام في نفس الامر
فالجمع بين الاختين حرام في نفس الامر ومنع البعض من تركيب الدليل
قوله
من النقليات الصرفة لانه ما لم يثبت صدق المنقول عنه لا يكون حجة
وثبوت صدقه انما هو بالمعجزة والاستدلال بالمعجزة انما هو بالعقل
لا بالسمع وجوز بعض الفضلاء ذلك واستدل بان وجوب انتهائه
الى العقل لا يمنع من كونه دليلا يلزم من العلم به العلم بشيء آخر كما ان
الدليل المركب من مقدمتين نظريتين يجب انتهائه الى الضروريات
دفعا للدور والتسلسل ومع ذلك يسمى دليلا نظريا واعلم انه ذهب
فخر الدين الرازي ومن تبعه الى ان الدليل النقلي سواء كان محضا
او مركبا لا يفيد اليقين لتوقفه على انتفاء امور عشرة الاول انتفاء
الغلط في نقل مفردات الالفاظ الثاني في الغلط في اعرابها الثالث الغلط
في تصريفها الرابع الاشتراك الخامس المجاز السادس التخصيص والسابع
النسخ والثامن الاضمار التاسع التقديم والتاخير العاشر المعارض العقلي
وانتفاء هذه الامور مظنون والموقوف على المظنون مظنون وقال بعض
المحققين الحق افادته لليقين وليس الشرط في افادته ان تكون الامور
المذكورة حاصلة في ذهن المستفيد وثابتة عنده بل كونها حاصلة في نفس
الامر فانا قد نتيقن المراد من اللفظ المنقول ولم يبق الى اذهاننا

السادس عشر الارادة والكراهة وهما كيفيتان نفسانيتان ترجحان الفعل او الترك وهل هما
زائدتان على الداعي ام لا فيه خلاف والحق الزيادة في حقنا لا في حقه تعالى وارادة الشيء
تستلزم كراهة ضده لا نفسها متن

شيء من هذه الشرائط لكونه تعالى لم يلد ولم يولد فانا نعلم منه نفي كونه
والداً او مولوداً لكن اذا حصل في ذهننا هذا اليقين استدللنا به على ان
تلك الشرائط كانت حاصلة في نفس الامر ثم اعلم ان كل ما يتوقف عليه صدق
الرسول لا يستدل عليه بقوله وما لا يتوقف يجوز الاستدلال فيه بالعقل فقط
وبالنقل فقط وبهما معاً كهذه الصفات واستحالة رؤيته وغيرها قال
السادس عشر الارادة والكراهة اقول اعلم ان الاعراض النفسانية
الارادة والكراهة وهما مشروطتان بحيوة محلهما ضرورة وهما من الامور
الوجدانية فلا يفتقران الى التعريف لكن يرجع حاصل الارادة الى انها
صفة مرجحة لاحد الطرفين من المقدور وهي جانب الفعل والكراهة صفة
مرجحة لاحد طرفيه ايضاً وهو جانب الترك ثم ان الداعي هو العلم باشتمال
الشيء على المصلحة الباعثة على الايجاد والصارف هو العلم باشتمال الفعل على المفسدة
الموجبة لتركه فهل الارادة والكراهة نفس الداعي والصارف ام مغايران
لهما فقيل بالزيادة مطلقاً اي في حقنا وحق الواجب تعالى وهو قول الاشاعرة
وقيل بعدم الزيادة مطلقاً لا في حقنا ولا في حق الله تعالى بل هما نفس الداعي
والصارف وهما نوعان من العلم المطلق الشامل لليقين والظن واليه
ذهب المحقق الطوسي في التجريد ومختار المصنف ومذهب ابي الحسين وجماعة من
المحققين انهما زائدتان في حقنا لا في حق الله تعالى اما الاول فلوجهين

منها انا نجد في انفسنا ضرورة بعد العلم او الظن بالمصلحة
ميلاً وشوقاً الى تحصيل ما علم او ظن مصلحته ونجد ايضاً بعد العلم او الظن
بالمفسدة انصرافاً وانقباضاً عن الفعل المشتمل على المفسدة المعلومة او المظنونة
وباعتبار هذين الزائدين يحصل الترجيح للفعل او الترك فيكون هما الارادة
والكراهة وهو المطلوب الثاني انهما لو كانا نفس الداعي والصارف في حقنا
لما وجد الداعي او الصارف بدونهما والملازمة ظاهرة واما بطلان اللازم
فلانا نتصور منفعة الخير وهو الداعي ولا نفعله لعدم الارادة ونتصور
ضرر القبيح وهو الصارف ونفعله لعدم الكراهة فلا يكونان نفس الداعي
والصارف وهو المطلوب واما الثاني وهو عدم الزيادة في حقه تعالى
فانه لما يمتنع عليه الظن والوهم لم يكن وراء علمه وجوازه الا علماً وما كان
الشوق والميل والنفرة من توابع قوى الحيوانية لم يتحقق الزائد في حقه تعالى
وفيه نظر لان التابع للقوى الحيوانية هو الميل والنفرة الطبيعيان والمراد
والانصراف بحسب العقل وفرق بينهما لان احدنا ينفر عن الدواء
بطبعه ويميل اليه بعقله من حيث انه علم ان فيه زوال مرضه فكان الميل ههنا
بحسب الطبع لكان مايلاً الى الشيء الواحد ونافراً عنه بحسب الطبع في الوقت
الواحد وهو محال وكذلك الصائم الشديد العطش في الصيف يميل بطبعه الى
شرب الماء وينصرف عنه بعقله لما يعلم من حصول العقاب عليه فثبت ان الميل

والانصراف الذي يجدها عند العلم باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة
ليس بحسب الطبع وانما هو بحسب العقل واذا كان كذلك جاز ان يكون
زائدا هذا المعنى بل الحق انهما انما لم يكونا زائدين في حقه تعالى لما تحقق
من كون صفاته عين ذاته وهل ارادة الشيء نفس كراهة ضده ام هي
مستلزمة لكراهة ضده المختار انه في لذاتنا لو كانت نفس الكراهة للزم من
تصور ارادة الشيء تصور كراهة ضده لكنه ليس كذلك لانا نتصور الشيء
ونغفل عن ضده فضلا عن كراهة ضده **قال** السابع عشر الشهوة والنفرة
اقول هما ايضا من الوجدانيات فلا يفتقران الى التعريف ومشروطان ايضا
بحيوة محلهما وحاصل الشهوة هي الميل الطبيعي مع الشعور والنفرة هي الاباء
الطبيعي مع الشعور وهما متغايرتان للارادة والكراهة اما مغايرة الارادة
للشهوة فلانا نريد شرب الدواء وقت الحاجة اليه ولا نشتهيه واما مغايرة
الكراهة للنفرة فلانا نشتهي الملاذ المحرمة ولا نريدها بل نكرهها **قال**
الثامن عشر الالم واللذة **اقول** الالم واللذة نوعان من الادراك
حصل لهما التخصيص بنوع من الاضافة الى المنافي او الملايم فيشترط في
محلهما الحيوة وحيث انهما من الامور الوجدانية لا يفتقران الى التعريف
لكن يتقي فيهما على سبيل الحكمة تنبيها عليهما بان اللذة ادراك الملايم من
حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف وشرطنا

السابع عشر الشهوة والنفرة وهما كيفيتان نفسانيتان وهما تغايران للارادة والكراهة اذ ربما نريد شرب الدواء وقت الحاجة اليه ولا نشتهيه ونشتهي الملاذ المحرمة ولا نريدها منه

الثامن عشر الالم واللذة وهما كيفيتان نفسانيتان وهما ادراك الملايم وادراك المنافي والالم سبب الالم تفرق الاتصال وسوء انحراف المزاج منه

وشرطنا الحيثية في التعيين وذلك لان ادراك الصوت الطيب و
الصورة الحسنة من حيث انهما موجودان او محدثان او من حيث الاعراض
الجسمية لا يوجب لذة وادراك الضرب من حيث انه موجود او عرض
حادث لا يوجب الالم بل الموجب للالم واللذة هو ادراك متعلقهما
من حيث هو ملايم او مناف ثم ان هذه المنافاة والملايمة تختلف
بالقياس الى الاشخاص بحيث يكون الشيء الواحد ملايما لشخص ومنافيا
لاخر ولذلك عرفهما الشيخ في الاشارات بان اللذة ادراك ونيل
لما هو خير وكمال من حيث هو خير وكمال بالنسبة الى المدرك والنائل والالم
ادراك ونيل لما هو شر وآفة من حيث هو شر وآفة بالنسبة الى المدرك
والنائل ثم ذلك الادراك قد يكون حسيا فيكون الالم واللذة حسيين
كالادراك بالحواس الظاهرة وقد يكون عقليا فيكونان عقليين بالنسبة
الى المدرك فان ادراك الكمال يوجب اللذة وادراك النقصان يوجب
الالم وهو وجداني والكمال والنقصان يتفاوتان بحسب تفاوت مراتب
الادراك ولما كان كمال القوة العقلية ادراك المعقولات وهو اقوى
من ادراك المحسوسات فان غاية الحس ادراك ظاهر الاجسام والسطوح
وهو قابل للتغير والتبديل بخلاف العقل فانه يدرك الشيء باطنا وظاهرا
وتفصيله الى اجزائه ذاتياته وعوارضه والى جنسه وفصله فيكون ادراكه

اتم فيكون اقوى فكانت اللذة العقلية اقوى من الحسية والمنكر لذلك
من المتكلمين مكابر قوله وسبب الالم الى آخره الالم الحسي بسببان بالاستقراء
احدهما تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس بالالم بسبب تفرق اتصالها
وفيه نظر فان التفرق امر عدمي والالم وجودي فلا يكون معلولا له
اجيب عنه بوجهين الاول انه ليس عدميا محضا فجاز التعليل به والثاني انه
علة معدة لحصول الالم الوجودي فيكون التفرق علة بالعرض والعلة بالذات
سوء المزاج والثاني سوء المزاج المختلف والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة
من تفاعل العناصر الاربعة بعضها في بعض وسوء المزاج مزاج غير صالح وهو
قسمان مختلف وهو يحصل للشخص دفعة واحدة كالحمى اليومية والشقي وهو حاصل
بالتدريج كالحمى الدقية والاول موجب للالم والثاني لا يوجبه بالوجدان
قال التاسع عشر الادراك وهو زائد على العلم اقول الادراك
هو اطلاع الحيوان على الامور الخارجية بواسطة الحواس وهل هو زائد
على العلم الحق انه كذلك فحقنا لوجهين الاول انا نجد تفرقة ضرورية
بين علمنا بحرارة النار وبين لمسنا لها فان لمسها مولم والعلم بها من غير
اللمس غير مولم والثاني انه لو لم يكن زائدا على العلم مغايرا له لكان كل
موصوف به موصوفا بالعلم واللازم باطل فان الحيوانات العجم موصوفة
بالادراك وغير موصوفة بالعلم والملازمة ظاهرة ثم تلك الزيادة اما راجعة

راجعة الى تأثر الحاسة او الى امر آخر ذهبت الحكماء والمعتزلة الى الاول
لان في الادراك تأثر الحاسة وتصور ذلك الشيء فالتصور هو العلم والباقي
التأثر وقال الاشاعرة راجعة الى الغير كخلقه الله تعالى وباعتباره يحصل
الادراك وهو باطل لما سيجيء وقيل غير ذلك وهو ان الادراك مغاير
للعلم فان العلم حصول صورة الشيء في العقل فهذا لا يكون علما الا اذا كان
امرا كليا بخلاف الادراك فانه يكون للجزئيات فيكون مغايرا له حاصلا
في آلة النفس والتحقيق هنا ان الجزئيات الشخصية لا تدرك بالحدود والبراهين
لتاليف الحدود والبراهين عن التصورات الكلية ولا يمكن اقتناص الشخصيات
من الكليات لعروض التغير والفساد لها والكليات بعيدة عن ذلك والحد
والمحدود والبرهان وما عليه البرهان يجب تطابقهما وتناسبهما فتعلقهما الكليات لا
الشخصيات بل يدرك الشخصيات الحواس ومدرك الكليات العقل وقد وقع
الاصطلاح على وضع اسم العلم على الصنف الثاني والادراك على الاول
وهما نوعان تحت جنس وهو مطلق الادراك قوله وانواعه خمسة لان الحواس
خمسة لكل حاسة قوة ادراك ما يناسبها واسقط ابو هاشم اللمس من البين
فلم يعده حاسة من الحواس وبعضهم جعل انواع الادراك ثمانية فان قسم
اللمس الى اربعة اقسام كما سيجيء اذا عرفت هذا فنقول الادراك الابصار
واختلف في كيفيته فذهب ابن سينا وجماعة ممن تقدمه من الحكماء الى انه

يحصل بانطباع صورة المرئي في العين وذهب بعض الاوائل وجماعة من
المعتزلة والمحقق الطوسي الى انه يحصل بخروج شعاع من العين على شكل مخروط
رأسه عند مركز الباصرة وقاعدته على سطح المرئي قال الحكيم وكلا القولين
باطل اما الشعاع فمن وجوه الاول ان الشعاع اما ان يكون جسما او عرضا
فان كان عرضا استحال عليه الحركة والانتقال لما سيأتي من ان الانتقال
على الاعراض محال وان كان جسما استحال ان يخرج من العين جسم بقدر
جرم العين يتصل بهذه الاجسام العظيمة قال شيخنا فيه نظر لجواز ان يكون
صغيرا ثم يكبر الثاني لو كانت الرؤية بالشعاع لوجب ان يتشوش بالرياح
العاصفة للطافته فكان يقع على غير المقابل فيرى الانسان ما لا يقابله دون
الذي يقابله الثالث انا ننظر الى الارض من تحت الماء الصافي فيجب ان يكون
ثمة خلاء يدخل فيه الشعاع والحس يكذبه قال المحقق الطوسي ردا ما ذكروه جميعه
يتحقق باشعة الكواكب النيرة كالشمس والقمر اجاب الحكيم في الاسرار بانا
لا نقول ان الشعاع يتحدر من الكواكب حتى يلاقي الاجسام السفلية بل محاذات
الجسم النير بجسم كثيف سبب معد لحصول الشعاع في ذلك الجسم الكثيف لا
بانتقال من النير اليه واما الانطباع فلانه يلزم منه انطباع العظيم في الصغير
وهو ممتنع اجاب عنه بانه قد ينطبع العظيم في الصغير كما في المرآة قال الحكيم في
الاسرار هذا ليس بصحيح لان العظيم لا ينطبع مع عظمه في الصغير بل ينطبع صورة

صورة مساوية له في الشكل دون المقدار ولا يمكنهم القول بها بعد
ذلك لان البصر يدرك العظيم على عظمه والصغير على صغره ولما ابطل
القولين ذكر ما هو الحق عنده وهو ان الله تعالى جعل للعين قوة
يدرك بها المرئي عند مقابلة الرائي والشرائط فالمقابلة سبب معد
لافاضة الله تعالى تلك القوة ويقرب من هذا مذهب الشيعة والمعتزلة
وتلك الشرائط عشرة الاول سلامة الحاسة فانها لو لم تكن سليمة لم
يحصل الادراك الثاني كثافة المبصر فانه لو كان لطيفا كالهواء لم
يدرك الثالث عدم البعد المفرط الرابع عدم القرب المفرط كالشيء
في الحدقة الخامس المقابلة او ما في حكمها كما في المرآة السادس وقوع الضوء
على المبصر اما من ذاته او من غيره السابع كونه غير مفرط كضوء الشمس
الثامن عدم الحجاب التاسع قصد الابصار اي توجه النفس نحو المرئي
العاشر توسط الشفاف اما على عدم تقرير الخلاء واما على تقرير وجوده
فلا توسط شيء والحكيم قائل بوجود الخلاء فلا وجه لهذا الشرط عنده
وعند حصول هذه الشرائط باجمعها تجب الرؤية عند الحكماء والمعتزلة
والمحققين والا لادى ذلك الى السفسطة ولانه يلزم من عدم ذلك
القدح في سائر القضايا العقلية وخالفت الاشاعرة في ذلك اذ جوزوا
عدم الرؤية عند حصول هذه الشرائط محتجين بانا نرى الكبير صغيرا وليس

السبب فيه الا رؤيته بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في
الشرائط فلو كانت الرؤية واجبة عند حصول الشرائط لرأينا جميع
اجزائه فكنا نراه على ما هو عليه فلا نراه صغيرا بل كبيرا والوجدان
يخالفه والجواب ان هذا خلف فانا لو جوزنا ذلك للزم ان يكون
بين ايدينا جبال شاهقة وانهار جارية ونحن لا نراها وهو سفسطة
واما ما ذكره فليس بدال على مطلوبهم لوقوع التفاوت في القرب و
البعد بالنسبة الى الاجزاء فلهذا ادركنا بعض الاجزاء وهي القريبة
دون البواقي وهي البعيدة ويتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلثة من
الحدقة الى المرئي احدها عمود والباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئي
فالعمود اقصر لانه يوتر زاوية حادة والضلعان اطول لانهما يوتران
قائمة النوع الثاني من انواع الادراكات السمع وهو يحصل بتموج الهواء
القارع عن قلع او قرع عنيف بحيث ينقلب الهواء فيدفع بعضه بعضا
الى ان يصل الى القوة السامعة التي في الصماخ وهو عصب مفروش
داخل الاذن جعل الله تعالى فيه قوة يسمع بها ما يلاقيه من الاصوات
وقد عرفت من قبل كيفية حصول الصوت وقيامه بالهواء وقال بعضهم
بنفيه وانه لا يفتقر الى الهواء والا لما ادركنا الصوت من وراء
الجدار على هيئته فان من الممكن ان يبقى التموج على شكل الصوت مع صدمة

صدمة الجدار ونفوذه في مسامه وهذا مجرد استبعاد من غير دليل الثالث
الشم وهو قوة مودعة في حلمتين كحلمتي الثدي ناشئتان من الدماغ
في مقدمه قد خالفتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب [illegible]
انه فيهما تدرك الرائحة [illegible] في [illegible] شكل الصفاة فيه
ثقوب بنفوذ الهواء المتكيف من رائحة ذي الرائحة في تلك الثقوب فيصل
الى حيث الزائدتين فيحصل الشم الرابع اللمس وهو انفع الادراكات
اذ باعتباره يحفظ الحيوان مزاجه عن المنافي الخارجي فانه لما كان مركبا
من العناصر الاربعة ولكل واحد منها مقدار معين لا يزيد عليه فاعتدال
مزاجه هو بقاء تلك المقادير على ما هي عليه من غير زيادة ولا نقصان
فوهبه الله تعالى قوة سارية في جميع سطح بدنه اي اللمس يدرك بها ما ينافيه
فيبعد عنه وما يلايمه فيقرب منه بحيث تبقى تلك المقادير المعينة على ما هي
عليه فلهذا كان انفع الادراكات لكونه دافعا للضرر بخلاف باقي القوى
من الشم والذوق وغيرهما فانه جالبة للنفع ودفع الضرر اقدم من جلب
النفع لان النفع لا يصل الى البدن الا بعد ان يكون على الاعتدال
وبقاؤه على الاعتدال وبقاؤه انما هو بدفع الضرر فيكون اقدم وهل هي
قوة واحدة او اكثر ذهب الجمهور من الحكماء الى الثاني وقسموه الى قوى
اربع الاولى الحاكمة بين الحار والبارد والثانية الحاكمة بين الرطب واليابس

والثالثة الحاكمة بين العذب والبشع الرابعة الحاكمة بين الحلو والدسم
منهم من قال ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد وذهب آخرون
الى انه قوة واحدة تدرك جميع هذه الكيفيات قال في المناهج وهو اولى
الخامس الذوق وهو قوة خلقها الله تعالى في سطح اللسان تحت الجلدة
لا يكفي فيها الملامسة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنفعلة عن طعم
ذي الطعم وتلك الرطوبة منبعثة عن الحرفين الذين تحت اللسان المولدين
للعاب ويجب خلو تلك الرطوبة عن الطعم لانها لو كانت ذات طعم فان كان
مماثلا للمدرك لم يحقق الادراك لان الادراك انما يكون بالانفعال
والشيء لا ينفعل عن مثله وان كان مخالفا لم يحصل الادراك الكيفية بتمامها
كما في حق المريض وخبيث كونها غذائية خالية من الطعوم ثم الانفعال ادراكها
للطعم بانفعالها بكيفية الجسم ثم نفوذها الى سطح اللسان فتدركه تلك القوة او
بانفصال اجزاء من الجسم ثم تغوص في اللسان وتخالطه الاشهر الاول والثاني
محتمل قال البحث الرابع في احكام عامة للاعراض اقول لما فرغ من
احكام خاصة للاعراض شرع في احكام عامة لكل واحد واحد من الاعراض
وهي اقسام الاول انه لا يجوز عليها الانتقال لانه عبارة عن الحصول في حيز
بعد الحصول في حيز آخر فذلك لا يعقل الا فيما كان حاصلا في الحيز وهو الجسم اما
العرض فلا يعقل فيه ذلك لانه ليس حاصلا في الحيز الثاني انه لا يجوز عليها الانتقال

الانتقال من محل الى آخر وهو حكم متفق عليه بين العقلاء فقالت الاشاعرة
وبعض المعتزلة لان الانتقال عرض فلو جاز عليه الانتقال لزم قيام العرض
بالعرض وهو محال كما سيأتي بيان ضعفه والتحقيق قيام العرض بالعرض والاولى في
الاستدلال ما قاله المص واشار اليه المحقق الطوسي وتقريره ان العرض
مفتقر في تشخصه الى محل شخصي متقوم به والا لما حصل منه وذلك لانه مستغن عنه
في وجوده لتشخصه فلم يكن مفتقرا الى المحل لوجوده لكنه لا يوجد الا في
المحل فيكون مفتقرا اليه فالمحل له مدخل في تشخصه فاذا فارقه زالت عنه علة التشخص
فيعدم لانه اذا زالت العلة زال المعلول فان حل في محل آخر حل عرض آخر
وليس النزاع في ذلك انه لا يجوز انعدام عرض عن محل ووجود عرض آخر في محل آخر
بل الاستحالة ان ينتقل عرض عن محل ويحل هو بعينه في محل آخر ووجود عرض
ان قلت لم لا يكفي في تشخصه افتقاره الى محل مبهم قلت لا يلزم انعدامه بزواله عن
محله الاول قلت المبهم من حيث انه مبهم غير موجود في الخارج والعرض الشخصي
من حيث هو عرض شخصي مفتقر في تشخصه الى محل موجود في الخارج فلا يكون المبهم
مفتقرا اليه وهو المطلوب الثالث انه يجوز قيام عرض بعرض وهو مذهب الحكماء
وبعض المعتزلة وهو الحق خلافا للاشاعرة فانهم منعوا من ذلك وقالوا
كل عرض فهو قائم بنفسه بمحل جوهري لنا ان السرعة والبطوء عرضان قائمان
بالحركة وانما قلنا ذلك لان مرادنا بالقيام هنا هو اختصاص احد الامرين بالآخر

بحيث يكون القائم ناعتاً والمقوم به منعوتاً وههنا كذلك فان الحركة نعت
بكونها سارية وبطيئة دون الجوهر فانه لا ينعت بهما لكن لا بد من الانتهاء الى
محل جوهري والا لزم التسلسل لان العرض هو الذي لا يقوم الا بالغير وذلك
الغير لا يخلو اما ان يكون جوهراً او عرضاً فان كان جوهراً ثبت المطلوب وان كان
عرضاً افتقر الى شيء آخر يقوم به وننقل الكلام اليه ونقول فيه كما قلنا في الاول
وح يلزم اما التسلسل او الانتهاء الى محل جوهري لكن التسلسل محال فتعين الانتهاء
الى محل جوهري يقوم به وهو المطلوب النوع الرابع انه يجوز عليها البقاء خلافاً للاشاعرة
وتحرير البحث هنا ان نقول العرض على قسمين قار وغير قار فالقار هو الذي يجتمع
اجزائه في الوجود كالسواد والبياض وغير القار هو الذي لا يجتمع اجزائه في
الوجود بل يتعاقب اجزائه بحيث ينعدم المتقدم ويوجد التالي فاذا عرفت هذا فنقول
لا شك في عدم بقاء العرض غير القار واما القار فهل هو باق ام لا فقالت الحكماء
والمحققون نعم هي باقية وادعى ابو الحسين هنا الضرورة وذلك لان الحس كما يحكم
ببقاء الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول كذلك يحكم ببقاء العرض ايضاً
من غير فرق بينهما وخالفت الاشاعرة في ذلك وقالوا الاعراض [illegible] غير
باقية بل توجد آناً فآناً وهو امر وجه في غير القار اما القار فلهم فيه حجج
بان البقاء عرض فلو بقيت الاعراض لقام العرض بالعرض ج بانا نمنع كونه
عرضاً بل هو امر عقلي وهو عبارة عن استمرار الوجود من الزمن الاول الى

الى الثاني في ستين لكن يجوز قيام العرض بمثله وقد تقدم الخامس انه لا يمكن حلول
عرض واحد في محلين والحلول عبارة عن حصول احد الشيئين بالآخر بحيث
تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر كالسواد الذي في
المحل اذا عرفت هذا فنقول لا يجوز ان يكون عرض واحد حالاً في محلين
لوجهين الاول انه كما لا يعقل حصول جسم واحد في مكانين كذا لا يعقل
حلول عرض واحد في محلين وفيه نظر فانه قياس للعرض على الجسم مع
ذلك لا يمتنع ان يحصل عرضان في محل واحد كالسواد والعلم والحركة
وغيرها الثاني انه قد تقدم ان المحل علة في تشخص العرض فلو حل العرض
في محلين يلزم توارد علتين تامتين على معلول واحد شخصي وهو محال كما مضى
وخالف ابو هاشم في هذا الحكم حيث جوز قيام العرض بمحلين لا ازيد
كالتأليف وقد تقدم البحث فيه وكذا جماعة من الاوائل وذهبوا الى ان
العرض الواحد يقوم بمحلين لا بمعنى ان العرض حال في احد المحلين وحال في
الآخر بل ان العرض الواحد حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلاً واحداً
لا كالحياة والقدرة والعلم قال بعض الاوائل اعلم ان الاضافة على قسمين
متحدة وهي التي يتحد طرفاها كالاخوة والجوار ومختلفة وهي التي يختلف طرفاها
كالابوة والبنوة فقال بعض الاوائل ان الاضافات المتفقة عرض واحد
قائم بمحلين وهما المتضايفان فان الاخوة مثلاً هي قائمة بهذا الاخ كذلك هي قائمة

بذلك الذوق وكذا الحرارة فهذا باطل فان حقيقة هذا الذاك قائم به وحده
ذلك لهذا القائم به بنفسه هنا عرض واحد قائم بمحلين بل عرضان قائمان بمحلين
غاية ما في الباب ان الطرفين متحدان لتماثلهما ان الاعراض حادثة وقد
تقدم بيانه قال البحث الخامس اقول هذا البحث من الامور العامة لكل
واحد وينقسم الى اقسام الاول في تقسيم المتغايرين اعني اللذين يمكن ان يفارق
احدهما الآخر الى التماثل والاختلاف والتقابل وتقريره ان نقول المتغايران
الصورة التي حصلت في الذهن فكل معقولين حصلا في الذهن اما ان يكون المفهوم
من احدهما بتمامه بحيث يكون كل منهما مساويا للآخر في المعقولية او لا فان
كان الاول فهما المتماثلان كزيد وعمرو فان الذي يفهم من زيد وهو الحيوان الناطق
هو بعينه المفهوم من عمرو وانما يختلفان بعوارض مشخصة كالاين والوضع والكيف
وغير ذلك والمراد بتمام الماهية في قول المصنف ان تساويا في تمام الماهية هو النوع
اي يكون نوعهما واحدا وان كان الثاني وهو ان لا يكون المفهوم من احدهما
بتمامه هو المفهوم من الآخر فهما المختلفان كالسواد والبياض فان المفهوم
من البياض لون مفرق للبصر ومن السواد لون قابض للبصر والمختلفان اما ان
يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار واحد اولا فان كان الاول فهما المتلاقيان
يتلاقيان في المحل كالسواد والحركة وان كان الثاني فهما المتقابلان كالحركة والسكون
فالمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة في وقت واحد

قوله [illegible]
من الكواكب والاعراض التي
[illegible] يمكن اذا
ان تساويا في تمام الماهية فهما المتماثلان
والا فالمختلفان والمختلفان
اما متقابلان ان لم يمكن
اجتماعهما والا فمتلاقيان
والتقابل على اربعة اقسام
شرح

واحد فاللذان يشمل الايجاب والسلب وقولنا لا يجتمعان في ذات واحدة
احتراز من الشيئين اللذين يجتمعان في الذات الواحدة كالمتلاقيين المجتمعين
في المحل الواحد كالسواد والسكون وقولنا من جهة واحدة ليدخل فيها
المتضايفان كالابوة والبنوة فانهما يجتمعان في ذات واحدة من جهتين
مختلفتين كزيد مثلا فانه قد يكون ابا لعمرو وابنا لخالد وقولنا في زمان واحد
تنبيها على ان المتقابلين قد يتعاقبان على الذات في زمانين وان الجسم قد يكون
اسود في زمان ثم يصير ابيض في زمان آخر واذا تقرر هذا فالتقابل جنس تحته اربعة
انواع وهي الضدان والمتضايفان والعدم والملكة والنقيضان والدليل الحصر مبني
على تقرير مقدمة وهي انه لا تقابل بين العدمين وذلك لان العدمين اما مطلقان
واما مضافان او مطلق ومضاف فالاول ظاهر لما تقدم من ان العدم المطلق واحد
لا تعدد فيه والتقابل يستدعي التعدد والثاني ايضا كذلك لان المتقابلين لا يجتمعان
ولا يصدقان على شيء واحد والمضافان يصدقان على محل مغاير لملكتيهما كعدم البصر
وعدم القدرة يصدقان على الجدار والثالث ايضا كذلك لان المطلق جزء من
المضاف ويمتنع التقابل بين الشيء وجزئه اذا عرفت هذا فنقول ان المتقابلين
اما ان يكونا وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا لاستحالة كونهما عدميين
لما ذكرنا واذا كان الاول فاما ان يمكن تعقل احدهما بدون الآخر او لا فان
كان الاول فهما الضدان كالسواد والبياض وان كان الثاني فهما المتضايفان

كالابوة والبنوة وان كان الثاني من القسمة الاولى فاما ان يكون
لهما موضوع محقق في الخارج من شانه الاتصاف بالوجودي اولا فان
كان الاول فهما العدم والملكة كالعمى والبصر وان كان الثاني فهما
النقيضان كالانسان واللاانسان قال الضدان وهما الذاتان
الوجوديتان اقول لما ذكر ان اقسام التقابل اربعة شرع في تعريف
كل واحد منها وذكر احكامه وابتدأ بالضدين لان التقابل يقول بالتشكيك
على افراده الاربعة واشد ما فيه هو الضدان كذا ذكره العلامة في شرح
التجريد وذلك ان تقابل الضدين اشد من تقابل السلب والايجاب
لان ثبوت الضد يستلزم سلب الاخر وهو اخص منه دون العكس فهو اشد
في العناد ولهذا قدمه فلذلك ابتدأ بالضدين وهما يطلقان على معنيين
حقيقي ومشهوري اما المشهوري فهما العرضان اللذان من جنس واحد ولا يجتمعان
في محل واحد في وقت واحد ويمكن حصولهما فيه على التعاقب وقد يخلو المحل منهما
فقولنا العرضان تنبيه على انه لا تضاد بين الجواهر لان الضدين لابد لهما من
موضوع يتعاقبان عليه والجوهر لا يحل في الموضوع ثم اعلم ان قول من يشترط في التضاد
الموضوع واما اذا لم يشترط فيجوز ان يكون لبعض الجواهر ضد وقولنا من جنس
واحد لانهما لو كانا من اجناس مختلفة لم تكن متضادة كالكم والكيف والاين
وغيرها المجتمعة في الجواهر وقولنا لا يجتمعان في محل واحد احترازا عن عرضين من جنس

جنس واحد ويجتمعان كالخط والسطح والجسم التعليمي المجتمعة في الجسم الطبيعي
وقولنا في وقت واحد ليدخل فيه الاشياء المتضادة لجواز ان تتعاقب في
اوقات مختلفة وقولنا ويمكن حصولهما فيه على التعاقب تاكيدا لذلك وقولنا
وقد يخلو المحل عنهما اما لعدم المحل او لوجوده وعرائه عنهما كالهواء الخالي عن جميع
الالوان اما الحقيقي فهو ما ذكرنا مع قيد اخر وهو بينهما غاية التباعد كما قال
المصنف وهما الذاتان الوجوديتان اللتان لا يجتمعان في محل واحد وبينهما غاية
الخلاف كالسواد والبياض فان هذا القيد انما كثره وجعله اشد الاضداد كالسواد
والحمرة والخضرة والصفرة والبياض فشدة البعد الذي قيد او طرفان هما السواد
والبياض غاية التباعد فيكونان ضدين والبواقي ليست كذلك بل بعضها اقرب من
بعض فعلى هذا من تحت الحقيقة وهذا الاعتبار بل باعتبار الاول فيكون اعم
من الثاني في تمام التعريف الاول يجوز للواحد اضداد او كثيرة كما عرفت من
السواد فان جميع الالوان غير السواد ضد له لا يجامعه في موضوعه بذلك
الاعتبار وعلى التعريف الثاني لا يكون للواحد الا ضد واحد لان شرطهما
فيه غاية التباعد وغاية التباعد بين الطرفين لا يحصل الا اذا كان الطرفين
قوله ولا يكون التضاد الا جنس وذلك فما علم بالاستقراء لان ايكان تلك
الاجناس عاليه او سافله او متوسطة ان تحت الخير والشر جنسان مع انهما ضدان
تحت جنس كونهما جنسين تحت الكيف كونهما ضدين من حيث التقابل من حيث

تقابلهما من حيث الكمالية والنقص وذلك لان الخير حصول كمال الشيء والشر
عدم ذلك الكمال عن الشيء المتقابل لا فيهما تقابل العدم والملكة فتدبر ولا
الانواع الا وادخلت تحت جنس اخر وذلك ايضا علم بالاستقراء ان تحت
الشجاعة والتهور نوعان متضادان وداخلان تحت جنسين اما الشجاعة فداخل
تحت الفضيلة واما التهور فداخل تحت الرذيلة والخير والشر نوعان بينهما تضاد
وليسا داخلين تحت جنس اخر اما الجواب عن الاول فهو ان تقابلهما لا من
حيث ذاتهما بل من حيث كون الشجاعة فضيلة والتهور رذيلة وهما عارضان لهما
وعن الثاني بانهما جوهران والبحث في انواع الاعراض قوله والضدان
قد يخلو المحل عنهما الضدان بالنسبة الى المحل على اقسام الاول ان يخلو المحل
عنهما معا ولا يتصف بالوسط كالهواء الخالي عن السواد والبياض عن [illegible]
الالوان الثاني ان يخلو عنهما ويتصف بالوسط كالماء الفاتر الخالي عن الحرارة
والبرودة الثالث ان لا يخلو عن احدهما بل اما هذا او ذاك على سبيل
الانفصال الحقيقي كالحركة والسكون فان الجسم لا بد ان يكون كائنا
باحد الكونين ضرورة لانه اما ان ينتقل اولا فالاول متحرك والثاني ساكن
قال والنقيضان الخ اقول القسم الثاني من اقسام التقابل التناقض
النقيضان هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان اي لا يصدقان ولا يكذبان
وذلك على قسمين احدهما في المفردات كقولنا انسان ولا انسان فانهما لا يصدقان

لا يصدقان معا على شيء من الاشياء ولا يكذبان بل على واحد منهما وثانيهما في المركبات
وهو عبارة عن اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته
صدق احدهما كذب الاخر كقولنا الانسان كاتب الانسان ليس بكاتب
فقيدنا الاختلاف بالقضيتين ليخرج اختلاف المفردات وبقيد الايجاب
والسلب يخرج اختلافهما بالحملية والشرطية وبغيرهما وبقيد لذاته يخرج ما
يقتضي ذلك لا لذاته بل اما لخصوص المادة كقولنا كل انسان حيوان
ولا شيء من الانسان بحيوان او لا بالايجاب قضية سلب اللازم وحمله كقولنا
زيد انسان زيد ليس بناطق فانه يقتضي الاختلاف بواسطة ان سلب الناطق مستلزم
سلب الانسان وهذا القسم له شرائط في جانب الموضوع وشرائط في جانب
المحمول يرجع حاصلها الى وحدة النسبة الحكمية في القضيتين وتفاصيل ذلك
واحكامه كلها مذكورة في المنطق ثم ان هذا القسم له خواص يمتاز بها عن باقي
اقسام التقابل احدها ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان بخلاف
البواقي فان الضدين قد يرتفعان كما عرفت وكذا المتضايفان يرتفعان
بخلو المحل عنهما والعدم والملكة ايضا يرتفعان لعدم المحل او عدم استعداده
على المشهور ثانيها انه تقابل بحسب القول والعقل بخلاف البواقي فانها
متقابلة بحسب الوجود الخارجي واما التناقض فبحسب القول والاعتقاد يعني
ان القولين متقابلان والاعتقادان كذلك ايضا ثالثها والعدم والملكة هما

يتنقضان اه اقول هذا هو القسم الثالث وهو تقابل العدم والملكة وعرفه
بانهما نقيضان تخصص موضوعهما كالعمى والبصر فان محلهما واحد فان العمى عدم البصر
لا عن اي شيء كان بل عن محل مخصوص يمكن اتصافه بالبصر بحذف المتأخر
كالانسان ولا الحيوان فان الكلام ان عدم الالتفات عن اي محل كان ثم هذا
القسم ينقسم ايضا قسمين احدهما مشهوري وثانيهما تحقيقي اما المشهوري فالملكة كل
موجود في موضوع من شأن ذلك الموضوع ان يتصف به ويمكن ان يعدم عنه
واذا عدم لم يمكن ان يعود والعدم هو عدم ذلك الموجود في وقت امكان
وجوده فيه فالملكة كالبصر والسن والشعر في الرأس في وقتها والعدم هو العمى و
الدرد والصلع في وقت البصر والسن والشعر فعدم البصر عن الجرو قبل ان يفتح
عينيه وعدم السن عن الطفل قبل ان ينبت له السن وعدم اللحية عن الصبي
لا يكون من عدم الملكة لا ذلك لان الانتقال الى الوجود واما عدم البصر عن
الجرو بعد فتح عينيه او عن الانسان وعدم السن عن الرجل وعدم الشعر لحيته
عنه فمن عدم الملكة واما التحقيقي فهذا اعم فالملكة هنا كل موجود في موضوع اعم
من ان يكون الموضوع من شأن شخصه ان يكون له ذلك الموجود في وقته كما
تقدم او من شأن شخصه في غير وقته كعدم اللحية عن الامرد او من شأن نوعه
كعدم اللحية عن المرأة او من شأن جنسه كعدم الذكورة عن المرأة او كعدم البصر
عن بعض من الخلد فان طبيعته الشخصية والنوعية غير قابلة للبصر لكن طبيعته الجنسية كالحيوان

كالحيوان قابلة له فالقسم الاول اخص من الثاني قال والمتضايفان
وهما اللذان ان يعقل احدهما الا بالقياس الى الآخر اقول هذا هو القسم
الرابع من اقسام التقابل واعلم ان الاشياء باعتبار تعقلها على ضربين احدهما
ما لا يتوقف تعقله على تعقل غيره امر آخر وهو ما عدا المضاف من الماهيات الاخر
وثانيهما ما يتوقف تعقله على تعقل غيره وهو المضاف ولهذا عرف المصنف المتضايفين
بقوله وهما اللذان لا يعقل احدهما الا بالقياس الى الآخر ثم ان هذا القسم
ايضا ينقسم على قسمين احدهما مشهوري والآخر حقيقي وذلك لان المضاف
اما ان يكون له وجود غير اعتبار كونه مضافا الى الآخر او لا يكون له وجود غير
اعتبار كونه مضافا الى الآخر فالاول هو المشهور كالاب والابن فلا شك ان ذات
هما اب وابن فان كل واحد منهما لا يعقل الا مضافا الى الآخر واما وجود ان
الفردان وهو ذات كل واحد منهما والثاني هو الحقيقي كالابوة الاب وبنوة الابن
فانه ليس له وجود في الخارج عن ان كل واحد منهما مضافا الى الآخر قال
والحق ان الاضافات لا وجود لها في الخارج اقول اختلف الناس في وجود
الاضافات في الاعيان فقال الحكماء انها موجودة في الاعيان وقال المتكلمون
انها موجودة في الاذهان احتج الحكماء بان العقل يحكم بفوقية السماء مثلا حكما
صادقا مطابقا للواقع فالفوقية لا يجوز ان تكون امرا عدميا لانها نقيض اللافوقية
الصادقة على المعدوم فتكون عدمية لاستلزامه كون صدق المعدوم ثبوتية والا لزم ثبوته

واذا كان الاضافة عدمية كان الفوقية ثبوتية وهو باطل واحتج المتكلمون
بانها لو كانت موجودة في الخارج لزم التسلسل واللازم باطل فكذا الملزوم اما
الملازمة فلان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت صفة قائمة بمحل فيكون
لها اضافة الى ذلك المحل وتلك الاضافة ايضا تكون موجودة في الخارج فيكون
قائمة بمحل آخر وينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل واجيب بانه لا يلزم على تقدير
وجود الاضافات في الخارج ان تكون كلها موجودة في الخارج وهو باطل قال
وفيه نظر لان القائل بعدم الاضافات لم يدع سالبة كلية وهو لا يستلزم ان
الاضافات موجودة في الخارج وح لا يتم الدليل لانه اذا قال لو كانت
الاضافات موجودة في الخارج لكانت صفة قائمة بالمحل فيكون لها اضافة الى
ذلك المحل وتلك الاضافة ايضا تكون موجودة فلم قلتم لان القائل بوجود
الاضافات لا يقول بوجود كل اضافة بل بوجود بعض الاضافات دون
بعض فجاز ان تكون هذه الاضافة من الاضافات التي لا وجود لها
في الخارج قال وكما يستحيل الجمع بين المتقابلين يستحيل الجمع بين المثلين اقول
قد عرفت انقسام كل معقولين الى المثلين والمختلفين والمتقابلين وعرفت ان
المتقابلين لا يجتمعان والمختلفين غير المتقابلين يجتمعان بقي البحث في المثلين فقال
انهما لا يجتمعان ايضا كالمتقابلين وهو مذهب الاشاعرة والا دليل على ذلك انا
[illegible] لم يكن بينهما مائز مع كونهما اثنين

اثنين وذلك محال لان التعدد يقتضي التمييز وانما قلنا انه لم يكن بينهما مائز
لان التمايز انما يكون باحد امور ثلثة اما بالذات او باللوازم او بالعوارض
والاقسام الثلثة ها منتفية اما الذات واللوازم فلانها حاصلة لكل منهما لانهما
لما كانا مثلين واما العوارض فلانها انما يكون بحسب المحل فاذا كان المحل
واحدا فلا يمكن ان يعرض لاحدهما بحسب ذلك المحل يعرض للاخر ايضا بحسبه
فلا تمايز فعلى هذا انه لو اجتمعا لما امتازا وعدم امتيازهما مح والا لما كانا
اثنين والفرض انهما اثنان اقول قال الثاني في المعقول اما ان يكون واحدا
او كثيرا اقول انقسام المعقول الى الواحد والكثير من الامور العامة لشمولها
جميع الامور والاعراض فالمعقول اما ان يكون منقسما او لا يكون منقسما فالاول
هو الكثير والثاني هو الواحد وهو اما ان يكون واحدا بالذات او بالعرض لان
عدم قبول القسمة اما ان يكون لغيره وهو الواحد بالعرض كالعرض الحال في الجوهر
الفرد او يكون لذاته وهو الواحد بالذات كالجوهر الفرد ثم الواحد بالذات
قد يكون واحدا بالشخص اي يكون مانعا من الشركة كزيد فان شخصه واحد
لا شركة فيه وقد يكون واحدا لا بالشخص فلا جرم تكون له جهتان احديهما
يقتضي الكثرة والاخرى يقتضي الوحدة فجهة الكثرة ان كانت متفقة فهو
الواحد بالنوع كزيد وعمرو فانهما واحد وهو الانسان وان كانت مختلفة
فهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس فانهما واحد بالحيوان الذي هو جنس

لما هو واحد ثم الجنس قد يكون قريباً او بعيداً او متوسطاً فالواحد بالجنس اما
الجنس القريب مثل تماثله في الانسان والفرس فان الحيوان جنس قريب
لهما او بالمتوسط اما بمرتبة واحدة كالانسان والشجر فانهما واحدان بالجنس
المتوسط وهو الجسم النامي او بمرتبتين كالانسان والحجر فانهما واحد بهما
بالجنس بالجسم المطلق او بالبعيد كالانسان والعقل فانهما واحدان بالجوهر
وهو جنس بعيد لهما فالواحد مقول بالتشكيك على هذه الاقسام بالاولوية
وعدمها فان الواحد بالذات اولى بالوحدة من الواحد بالعرض
والواحد بالشخص اولى من الواحد بالنوع بها والواحد بالنوع اولى
من الواحد بالجنس وهو بالقريب اولى منه بالمتوسط والبعيد فالاتحاد
في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس يسمى مجانسة وفي العرض ان كان في الكم
يسمى مساوات وفي الكيف يسمى مشابهة وفي المضاف يسمى مناسبة وفي الشكل
يسمى مشاكلة وفي الوضع يسمى موازاة وفي الاطراف يسمى مطابقة قوله
والواحد بالنوع كثير بالشخص لان النوع لا بد له من اشخاص لانه مقول
على كثيرين متفقين بالحقيقة ثم تلك الاشخاص قد تكون ذهنية لا غير كالعنقاء
وقد تكون خارجية وذهنية فالخارجية قد تكون واحداً لا غير كالشمس فان
نوعه منحصر في شخصه خارجاً وقد يكون اكثر كالانسان وغيره من الانواع
والواحد بالجنس كثير بالنوع لان الجنس لا بد له من انواع لانه المقول على

كثيرين مختلفين بالحقيقة قوله والواحد بالشخص اه اعلم ان الواحد
بالشخص اما ان يصح عليه الانقسام او لا فان كان الاول فاما ان
يصح عليه الانقسام لذاته وهو المقدار وهو عرض يقبل القسمة لذاته وهي
امكان ان يفرض فيه شيء غير شيء آخر كالابعاد الثلثة فانه يمكن ان
يفرض في كل واحد منها طرف غير طرف آخر او يصح عليه الانقسام
لغيره كالجسم الطبيعي فانه لا ينقسم لانقسام الابعاد القائمة به فالجسم
على قسمين تعليمي وطبيعي فالتعليمي هو نفس المقادير الثلثة اعني الطول
والعرض والعمق وانما سمي تعليمياً لانه يبحث عنه اهل التعاليم اعني حكماء
العلوم الرياضية والطبيعي هو محل هذه المقادير ويسمى طبيعياً لان الجسم
بالنظر الى طبيعته وان كان الثاني فاما ان يكون ذا وضع اي يمكن
ان يشار اليه اشارة حسية او لا يكون فالاول كالنقطة فانها طرف الخط
الموجود المشار اليه اشارة حسية فتكون موجودة مشاراً اليها والثاني
كالنفس الناطقة عند من يثبت تجردها ومن جملة اقسام الواحد الوحدة
فان الواحد هو ما لا ينقسم فاما ان لا يكون له مفهوم غير ذلك فهو
الوحدة او يكون له وهو ينقسم الى الاقسام المتقدمة قال والحق
ان الوحدة والكثرة من الامور الاعتبارية اه اقول الوحدة
والكثرة من المعلومات البديهية فلا نفتقر في تصورها الى اكتساب تعريف

وما يقال في تعريف الوحدة بانها عبارة عن كون الشيء لا ينقسم والكثرة
بانها عبارة عن كونه منقسما فهو تعريف لفظي غايته تبديل لفظ خفي
بلفظ جلي وهما من المعقولات الثانية اي الحاصلة في المرتبة الثانية
من التعقل وليس لهما في الخارج تحقق بذاتهما فانا نتعقل الشيء اولا ثم
نتعقل كونه واحدا او كثيرا فالوحدة والكثرة عارضتان للمعقول اولا
ولا يتصور قيامهما بانفسهما بل وجودهما انما هو امران اعتباريان وقد نازع
في ذلك قوم من الاوائل وجعلوهما عرضين موجودين في الخارج والحق
خلافه واستدل المصنف على ذلك بما تقريره ان نقول لو كانت الوحدة موجودة
في الخارج لزم التسلسل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها
لو كانت موجودة في الخارج لكانت لا تخلو اما ان تكون واحدة او كثيرة
لا جائز ان تكون كثيرة والا لزم اتصاف الشيء بما ينافيه لان الكثرة منافية
للوحدة فتكون واحدة فتكون لها وحدة وتلك الوحدة تكون موجودة
في الخارج ايضا وننقل الكلام اليها ونقول فيها كما قلنا في الوحدة الاولى
ويلزم التسلسل قال شيخنا فيه نظر فان الوحدة هي عبارة عن كون الشيء غير
منقسم كما قلناه ولا شك في ان هذا المعنى موجود متحقق في الوحدة سواء
اعتبرناه او لا وقوله فتكون لها وحدة اخرى قلنا ثم فان وحدة الوحدة عينها
واما الكثرة فانها لو كانت موجودة في الخارج لكانت لا تخلو اما ان تكون

قائمة ببعض اجزاء محلها او بكل واحد واحد من اجزائه لا جائز ان
تقوم ببعض اجزاء محلها والا لكان الواحد كثيرا ولا بكل واحد واحد من
اجزاء محلها والا لزم خلف وان الاول ان يكون الواحد كثيرا ايضا
والثاني ان يكون العرض الواحد قائما بمحال متعددة وهما باطلان
وهاهنا لا يلزم من فرض وجود الكثرة خارجا ان يكون موجودا خارجا
المط وفيه نظر لجواز ان تكون قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع قال
الثالث الموجود اما ان يكون قديما او حادثا اقول قسم الموجود
الى القديم والحادث ايضا من الامور العامة وهي قسمة حقيقية لا يجتمعان
ولا يرتفعان فان الموجود اما ان يكون لوجوده اول او لا فان لا اول
المحدث والثاني القديم فالقديم فسره المتكلمون بامرين متلازمين احدهما
ما لا اول لوجوده وثانيهما ما لا يسبقه العدم وكذا المحدث اما الذي لوجوده
اول او الذي سبقه العدم فالقديم عند اصحابنا والمحققين من المعتزلة
كابي الحسين هو الله تعالى لا غير وخالف في ذلك جماعة وعند الاشاعرة
هو الله تعالى وصفاته وعند مثبتي الاحوال هو الله تعالى واحواله الخمسة
كما يقول ابو هاشم وعند الفلاسفة هو الله تعالى والعالم بجملته وعند
الحرنانيين القدماء خمسة اثنان حيان فاعلان هما الله تعالى والنفس وواحد
منفعل غير حي هو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان

الثالث الموجود اما ان يكون
قديما او حديثا فالقديم ما لا اول
لوجوده او الذي لم يسبقه
العدم والحادث الذي لوجوده اول
او المسبوق بالعدم
[illegible]

بها القدم والخلاد والحق حذف هذه الكلمة لما يأتي من دليل التوحيد والدليل
على كون جميع ما عداه محدثا والمحدث عندنا هو ما عدا الله سبحانه وعند الاشاعرة
والمثبتين ما عدا الله تعالى وصفاته وعند الحرنانيين ما عدا الخمسة واما الحكماء
فيفسرون الحدث بأعم مما فسره المتكلمون وتقرير كلامهم ان نقول قالوا التغير
الحدوث لما ذكرتموه انما يتأتى بالنسبة الى بعض اجزاء العالم ولا يتأتى بالنسبة
الى كل واحد واحد من اجزائه ولا بالنسبة الى كل العالم اما الاول فهو
انه لا يتأتى بالنسبة الى كل واحد واحد من اجزاء العالم فلأن سبق الشيء على
الشيء يقال على خمسة معان الاول السبق بالعلية كسبق حركة الاصبع على حركة
الخاتم فانا نتصور حركة الاصبع اولا ثم نتبعها حركة الخاتم وان وجدا معا في
الزمان الثاني السبق بالذات ويقال له السبق بالطبع ايضا كسبق الشرط على
المشروط والواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الاول ان السابق في
القسم الاول يلزم من وجوده وجود المتأخر بخلاف هذا فانه لا يلزم من وجود
الواحد وجود الاثنين الثالث السبق بالرتبة اما بالحس كسبق الامام على المأموم
في المحراب او بالعقل كسبق الجنس على النوع الرابع السبق بالشرف كسبق
العالم على متعلمه والنبي على امته الخامس السبق بالزمان كسبق الاب على ابنه
وسبق عدم الشيء على وجوده لا يمكن ان يكون بالوجه الاول لان العدم ليس
علة للوجود ولا بالوجه الثاني لانه يجتمع فيه السابق والمسبوق والوجود لا يجامع

لا يجامع العدم ولا بالثالث اي بالرتبة والوضع وهو ظاهر ولا بالرابع
لعدم كون العدم اشرف من الوجود فلم يبق الا الخامس ومعناه ان
زمان عدمه سابق على زمان وجوده والزمان يستلزم الحركة لانه مقدارها
والحركة تستلزم الجسم لانه معروضها وكل حادث يستلزم سبق حادث آخر
فان انتهى الى حادث لا يكون مسبوقا بالعدم بالتغير المذكور ثبت ان
التغير المذكور لا يتأتى بالنسبة الى كل واحد واحد من اجزاء العالم وان
لم ينته ثبت وجود حوادث لا اول لها وقد ابطلتموه فتعين الاول واما
الثاني وهو انه لا يتأتى بالنسبة الى كل العالم فلأن الزمان اما ان يكون
جزء من اجزاء العالم او لا والثاني محال والا لزم ان يكون نقيض واجب
الوجود لان العالم عندكم كل موجود سوى الله تعالى فالمغاير للعالم هو الله
تعالى والاول ايضا محال لان كون مجموع العالم مسبوقا بالعدم بالزمان
يستلزم سبق الزمان على نفسه وهو محال واذا لم يكن التغير المذكور يتأتى
بالنسبة الى كل العالم ولا الى كل واحد واحد من اجزائه فلابد ان التغير
بما هو اعم من ذلك وهو ما كان مسبوقا بالغير فان لم يكن احتياج السابق
والمسبوق هو الحادث الذي فسرتموه اعني الزماني وان لم يكن فهو
الحادث الذاتي ومعناه ان الممكن من حيث هو لا يستحق الوجود لذاته
وان وجد يكون وجوده بغيره فلا استحقاق الوجود سابق على الوجود لان

ما بالذات سابق على ما بالغير وانما قلنا انه لا يستحق الوجود لذاته ولم
يستحق اللاوجود لذاته لانه لو استحق اللاوجود لكان ممتنعاً وقد فرضناه ممكناً
وانما قلنا ان لا استحقاق الوجود سابق على الوجود ولم يتقدم على الاستحقاق
الوجود ولذلك يلزم ان يكون للممكن الذي استعد للوجود ولم يوجد بعد ما كان
لانه مستحق للوجود بالغير وح لا يكون ممكن من الممكنات قديماً وحادثاً
الا وهو موصوف بهذا الحدوث فالفرق بين هذا الحدوث وبين الحدوث
الزماني فرق ما بين العام والخاص اذ الحدوث الزماني لا يجامع القديم الزماني
والحادث الذاتي يجامع القديم الزماني ولهذا قالوا ان العالم قديم زماني
وان كان محدثاً بالذات فاجاب المتكلمون عن هذا الكلام بانا لا نسلم حصر السبق
فيما ذكرتم بل لا بد له من دليل وان تمسكتم بالاستقراء فهو غير مفيد لليقين
ثم ان هنا قسماً آخر من السبق ليس من الخمسة وهو سبق بعض اجزاء الزمان
على بعض كالامس على اليوم فانه ليس بالعلية لوجهين الاول انه لو كان
بالعلية لزم تاثير المعدوم في الوجود وهو محال وبيانه ظاهر الثاني ان
اجزاء الزمان متساوية في الماهية فيستحيل ان يكون بعضها علة لذاته وبعضها
معلولاً ولا بالذات ايضاً والا لا تساوي الاجزاء كما قلنا واما ثانياً فلامتناع
اجتماع المتقدم والمتأخر هنا في الوجود ولكانه بالتقدم الذاتي لا بالزمان والا
لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل وهو محال ولا بالشرف لتساوي الاجزاء في حد

في حد ذاتها شرفاً ولا بالوضع وهو ظاهر فيكون نوعاً آخر من التقدم
وهو السبق بتقدم الزمان ويكون ح سبق العدم على الوجود في تفسير الحادث
بهذا المعنى فيكون عاماً في تقدم العالم ولا جزائه وكذا الكلام في تقدم
الباري تعالى على العالم وهو انا لو قدرنا وجود ازمنة لا نهاية لها لكان
الله تعالى موجوداً معها ولا يشترط في الوجود زمان يصاحب له تعالى والا
لزم القدم ويتسلسل الازمنة ولما كانت هذه المسئلة من المسائل المهمة استوفينا
فيها الكلام قال والحدوث والقدم الخ اقول ذهب المحققون الى
ان القدم والحدوث اعتباران عقليان يحصلان في الذهن عند اعتبار الماهية
وسبق غيرها ايها بسبق عدمها عليها او عدم سبق غيرها او عدمها عليها فالاول
حدوث والثاني قدم وليسا من الصفات الحقيقية في الاعيان وخالف في
ذلك الكرامية حيث زعموا ان الحدوث من الامور الخارجية وبعض الاشاعرة
وهو عبد الله بن سعيد حيث حكم بان القدم من الصفات الحقيقية الخارجية واستدل
المص على مذهب المحققين بالتقرير ان نقول لو لم يكونا اعني القدم والحدوث
من الامور الاعتبارية لزم اما التسلسل او اتصاف الشيء بما ينافيه واللازم
بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انهما لو لم يكونا ذهنيين لكانا
خارجيين لعدم الواسطة وكل موجود في الخارج اما قديم او حادث فهما ح قديم
او حدوث فان كان القديم حادثاً لزم اتصاف الشيء بما ينافيه وان كان قديماً

والحدوث والقدم من الصفات الاعتبارية [illegible]

كان له قدم ونقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل وكذا نقول في الحدوث لو
كان قديما لزم اتصاف الشيء بما ينافيه وان كان حادثا كان له حدوث
ويلزم التسلسل وفيه نظر لجواز ان يكون قدم القدم عينه وكذا حدوث الحدوث
فلا يلزم التسلسل وايضا فانهما امران اعتباريان فجاز ان يتصفا في الذهن
فانه يمكن ان يعرض لهما قدم او حدوث فيعود المحذور واجيب عن الثاني
بان ذلك تسلسل في الامور الاعتبارية والامور الاعتبارية تنقطع
بانقطاع الاعتبار وليس كذلك الامور الخارجية قال والقديم لا يجوز عليه
اقول القديم يمتنع عدمه وتقرير ما ذكره المص من الحجة قد ذكرناه في بيان
اثبات حدوث الاجسام فلا وجه لاعادته قال والمحدث لا بد له اه
اقول ذهب اكثر المتكلمين الى ان الحكم بان كل محدث مفتقر الى محدث
ضروري مركوز في جبلة كل ذي ادراك فان الحمار اذا احس بصوت الخشبة
اسرع في مشيه وان لم يبصر احدا وليس ذلك الا انه مركوز في جبلته ان هذا
الصوت الحادث لا يكون الا من محدث ولا حاجة في ذلك الى توسط بيان العلة
بناء منهم على ان الحدوث علة الاحتياج والمص لما كان عنده ان علة الحاجة
هي الامكان استدل على كون المحدث مفتقرا الى المؤثر بانه ممكن وكل ممكن
مفتقر الى المؤثر اما الصغرى فلان المحدث كما عرفت هو الذي لم يكن ثم كان
كان فقد اتصف تارة بالعدم واخرى بالوجود فيكون قابلا لهما والاحتمال فيه

الاتصاف بهما وكون الماهية تتصف بالوجود والعدم لا لذاتها هو معنى الامكان
فقد بان ان كل محدث ممكن واما الكبرى فلان الممكن لما لم يكن وجوده
وعدمه من مقتضيات ذاته كما عرفت وهي بالنسبة الى ذاته وكل ما كان كذلك
افتقرت الذات في الاتصاف باحدهما الى مرجح لاستحالة ترجيح احد الطرفين
المتساويين بلا مرجح ضرورة قال ومن هنا اه اقول اختلف العقلاء في
ان علة الاحتياج الى الفاعل ما هي فذهب الحكماء الى ان علة الحاجة هي الامكان
لا غير وتبعهم بعض المتكلمين والمحقق الطوسي والمص وذهب متقدموا المتكلمين
الى ان علة الحاجة هي الحدوث لا غير وذهب ابو الحسين البصري الى انها الامكان
والحدوث معا وكل واحد منهما جزء العلة وذهب الاشعري الى انها الامكان
بشرط الحدوث واستدل المص على المذهب الاول بوجهين الاول ما ظهر من
دليل ان المحدث ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر وايضا فانا متى تصورنا معنى
الامكان وتساوي الطرفين بالنسبة الى الذات حكمنا بحاجة الممكن في اتصافه
باحد الطرفين الى سبب خارج ضرورة مع ذهولنا عن كونه حادثا او
غير ذلك فلو كان علة الحاجة هي الحدوث او جزءها او شرطها لما حصل
تصورها بدون تصوره الثاني لو كان علة الحاجة هي الحدوث لزم الدور
بمراتب والتالي باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الحدوث كيفية
الوجود لان الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم والصفة متاخرة بالطبع

عن مرجحه وانا الوجود المرادف متأخر عن ايجاد الموجد بالذات تأخر
المعلول عن علته وايجاد الموجد متأخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود تأخرا
بالطبع واحتياج الاثر متأخر عن علته بالذات فلو كان الحدوث علة الاحتياج
لتأخر عن نفسه بمراتب اربع اثنتان بالذات واثنتان بالطبع فيكون
متقدما متأخرا معا وهو محال اورد وجدي على هذا الدليل بان هذا القائل
بكون الحدوث علة الاحتياج لم يفسره بما فسره به بل يفسره بانه خروج الشيء
من العدم الى الوجود وهو بهذا التفسير ليس متأخرا عن الوجود لانه ليس
صفة له بل للماهية وعلى تقدير ان يكون مرادهم ما ذكره لم يظهر تأخره عن
علة الاحتياج التي هي فاعلية لانهم يريدون بالعلة العلة الغائية وفيه نظر
فانه لو كان الحدوث علة غائية للاحتياج لزم الاستغناء بعدم الحدوث ه
اللهم الا ان يقال ان علة الاحتياج هي الحدوث في حالة العدم لا مطلقا و
جاز ان يكون العلة الغائية في حالة الوجود شيئا آخر غير الحدوث وهو استمرار
الوجود ولا استبعاد في تعدد الحالة في حالتي العدم والوجود والاولى ان ما
الضرورة حاكمة بان الامكان علة وان كان قد يحصل فيه شك فبسبب تصور
الاطراف قال الرابع الموجود اما ان يكون مؤثرا في غيره اقول
تقسيم الموجود الى العلة اعني المؤثر والمعلول اعني الاثر من الامور الظاهرة
فلهذا اورده هنا وذكر ان الحدث مفتقر الى المؤثر واردفه بذكره وقسمه الى

المختار والموجب وتقريره ان نقول الموجود اما ان يكون مؤثرا في غيره
اي مفيدا الوجود غيره او اثرا لغيره اي مستفيدا للوجود من غيره فان كان
الاول فاما ان يكون مع امكان ان لا يؤثر ولا يفيد الوجود او مع امتناع
ان لا يؤثر ولا يفيد الوجود فالاول هو الفاعل المختار والثاني هو العلة
الموجبة كالنار للاحراق وان كان الثاني من القسمة الاولى فهو المعلول
وقد اصطلح المتكلمون على تسمية المؤثر موجدا واثره موجدا والحكماء على تسميتها
علة ومعلولا قال ولا يمكن ان تكون العلة نفس المعلول اقول العلة
اما ان تكون نفس المعلول او جزءه او خارجة عنه والاول باطل لان العلة
متقدمة على المعلول والشيء لا يتقدم على نفسه فبقي ان يكون اما جزءه او خارجة
عنه فان كانت جزءه فاما ان يكون وجود المعلول معها بالقوة او بالفعل فان
كان الاول فهي العلة المادية كقطع الخشب للسرير وان كان الثاني فهي العلة
الصورية كشكل السرير وان كانت خارجة عنه فاما ان يكون منها وجوده او لاجلها
وجوده فان كان الاول فهي العلة الفاعلية كالنجار للسرير وان كان الثاني
فهي العلة الغائية كالجلوس على السرير مثلا واذا تقرر هذا فنقول الاول العلة
قد تكون تامة وقد تكون ناقصة فالتامة جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول و
الناقصة بعضه وتدخل في التامة حصول الشرائط وارتفاع الموانع وهاهنا اعتراض
الى تقسيم العلة الى علته او الماهية انتهى انه ظهر مما قلناه ان لكل واحد من

العلل الاربع على حدة لانها علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه وجود المعلول
الثالث ان العلة الغائية علة بماهيتها للمعلول لانها علة لعلية العلة الفاعلية من
حيث انها حاملة للفاعل على الفعل فيكون بحسب الاعتبار متقدمة ومعلولة وجودا
للمعلول لانها تحصل بعد حصوله فيكون بحسب الاعتبار متأخرة فهي متقدمة تارة
باعتبارين الرابع ان كل مركب لا بد له من هذه العلل الاربع وهو ظاهر لان
امكانه يستلزم الفاعل والغاية وتركيبه يستلزم المادة وهي اجزاؤه ولا بد له من
هيئة اجتماعية وتلك صورته قال والعلة قد تكون بالذات اقول العلة اما
ان تكون مقتضية للمعلول لذاتها او لا والاول هو العلة بالذات كالسقمونيا
اعني المحمودة لازالتها الصفراء لذاتها والثاني هو العلة بالعرض كالسقمونيا
في حصول التبريد فانها لما ازالت الصفراء لذاتها لزم عنها حصول التبريد فهو
حاصل بالعرض قال ولا يمكن للمعلول الشخصي علتان تامتان اقول المعلول
اما شخصي او نوعي فالشخصي لا يجوز ان يجتمع عليه علتان تامتان لان العلة التامة
هي جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء ويجب بها وجوب وجود المعلول عند وجود علته
التامة والشيء اذا وجب وجوده كان من تلك الجهة مستغنيا عن العلة الاخرى
فنقول لو اجتمع على المعلول الشخصي علتان تامتان لزم استغناؤه عنهما حال احتياجه
اليهما واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان ذلك المعلول بالنظر الى كل
واحدة منهما يكون واجبا بها ومستغنيا عن الاخرى فلو فرض للاخرى فيه تأثير لما

كان واجبا بها ايضا مستغنيا عن الاولى فيلزم استغناؤه عنهما حال احتياجه
اليهما فيكون مستغنيا مفتقرا اليهما هف قال ويمكن ان يكون للمعلول النوعي علتان
مستقلتان اقول المعلول النوعي يجوز ان يجتمع له علل كثيرة بمعنى ان بعض
افراده يكون واقعا بعلة وبعض الاخر واقعا بعلة اخرى وهكذا كالحرارة
النوعية فان بعض افرادها كحرارة النار واقعة بالنار وبعض الاخر كحرارة
[illegible] وامثال ذلك فكل واحد واقع بعلة غير علة الاخرى اما
اذا نظر الى كل فرد من افراده على حدة فانه يمتنع ان يجتمع له مع علته علة
اخرى لما تقدم من لزوم الاستغناء حالة الاحتياج قال ولا يمكن وحدة
المعلول الخ اقول يريد ان يبين ان المعلول الواحد من جميع الجهات
لا يجوز ان يكون له علة مركبة وتقريره انه لو جاز ذلك لكان لا يخلو اما ان يكون
لكل واحد واحد من اجزاء تلك العلة على حدة تأثير في ذلك المعلول او في شيء
من اجزائه او لا في ذلك المعلول ولا في شيء من اجزائه والاول باطل والا لزم
ان يجتمع على معلول واحد شخصي علل كثيرة وقد تقدم بطلانه وكذا الثاني لانه يستلزم لوجود
الابعاض ذلك المعلول فيكون مركبا وقد فرض واحدا من جميع الجهات هف
واما الثالث وهو ان لا يكون لشيء من تلك الاجزاء تأثير في المعلول ولا في شيء منه
فاما ان يحصل عند اجتماع تلك الاجزاء امر باعتباره يحصل ذلك المعلول او لا فان
كان الثاني لم يكن ذلك المعلول معلولا لتلك العلة المركبة لان كل واحد واحد من

اجزائه ليس له تأثير في ذلك المعلول ولا في شيء من ابعاضه والفرض انه لم
يحصل عند الاجتماع امر يقتضي ذلك المعلول فلا جرم لم يكن ذلك المعلول معلولا
لتلك الهيئة المركبة وقد فرض معلولا لها هف وان كان الاول يكون ذلك الكل
بالحقيقة هو العلة في ذلك المعلول لانه بوجوده وجد وبعدمه انتفى وليس جاوزنا
بالعلة الا ذلك وح ننقل الكلام اليه ونقول اما ان يكون بسيطا او مركبا فان
كان بسيطا فاما ان يكون متصفا عن تلك الاجزاء او لا فان كان الثاني لم يكن
التركيب المفروض اولا حاصلا في العلة بل اما في قابل العلة ان كان ذلك البسيط
ليس حاصلا من الاجزاء او في فاعل العلة ان كان حاصلا من الاجزاء والفرض
ان التركيب مفروض في العلة هف ثم انا ننقل الكلام الى كيفية حصول ذلك البسيط
من تلك الاجزاء ونقول اما ان يكون لكل واحد من تلك الاجزاء تأثير في
ذلك البسيط او في شيء من ابعاضه او لا فيه ولا في شيء من ابعاضه الى اخر الدليل
حتى يلزم التسلسل وان كان الاول اي يكون متصفا من تلك الاجزاء لم يكن لتلك
الاجزاء تأثير في ذلك المعلول ولا في علته البسيطة فلا يكون لها مدخل في التأثير البتة
وان كان مركبا فننقل الكلام اليه وكيفية تأثيره في ذلك المعلول البسيط ونتوالي الكلام
في الاول الى اخر الكلام فالحاصل انه لو امكن ان يكون للمعلول البسيط من كل جهة علة
مركبة للزم اما اجتماع علل كثيرة على معلول شخصي او تركيب ما فرض بسيطا او فرض ما
ليس بمؤثر مؤثرا او حذف الفرض او التسلسل والاقسام كلها باطلة فتأثير العلة المركبة في

في المعلول البسيط باطل وهو المطلوب قال ولا يمكن تأخر المعلول عن العلة التامة
اقول قد عرفت ان العلة التامة ما هي وح نقول يمتنع تخلف معلولها
عنها والا لزم اما الترجيح بلا مرجح او فرض ما ليس بعلة تامة علة تامة وكلا
الامرين محال بيان اللزوم انا نقول لو لم يوجد المعلول عند وجود علته التامة
لكان وجوده حين يوجد دون ما قبله من الاوقات او ما بعده مع تساوي
الاوقات بالنسبة اليه اما ان يكون متوقفا على مرجح اولا فعلى الثاني يلزم
الترجيح بلا مرجح وهو محال وعلى الاول يلزم ان لا يكون ما فرض علة تامة علة
تامة هف قال وعلة العدم عدم العلة اقول لما كان الممكن لا يقتضي
لذاته شيئا من الوجود والعدم لتساويهما بالنسبة اليه افتقر في اتصافه باحدهما
الى مرجح خارجي وذلك ضروري ولما بين علة الوجود شرع في بيان علة
العدم فقال علة العدم عدم العلة اي في العقل شئ اذا قيل لم كان المعلول
[illegible] معدوما اجيب بقولنا لعدم علته ولا شك ان ارتفاع المعلول عند
ارتفاع علته ضروري واما ان ذلك الارتفاع هل هو معلل بارتفاع العلة
بالذات او بامر اخر يلازمه فنقول استدل الشيخ على كون عدم العلة علة
لعدم المعلول في بعض تصانيفه بان عدم المعلول ح لا يجوز ان يستند الى
ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى وجود شيء غير عدم علته لان عند وجود علته
يجب وجوده فتأثير ذلك الشيء في العدم ان كان عند وجود علة الوجود يلزم

ان يكون موجوداً بالنظر الى علة وجوده ومعدوماً بالنظر الى علة عدمه فكيف
ولا ترجيح لاحدهما لانا لو فرضناهما تامتين وان كان عند حصول النقيض
العلة او عدم جزء منها او عدمها كان المقتضي للعدم هو عدم ذلك الشرط او
الجزء لا غيره ولا الى عدم شيء غير العلة واجزائها وشرائطها لان ما عدا العلة
واجزائها وشرائطها لا يحتاج اليه الممكن وما لا يحتاج اليه الشيء لا يلزم من
عدمه عدم ذلك الشيء بالضرورة فالممكن محتاج الى العلة فان حضرت اثرت
الوجود وجوباً وان عدمت اثرت العدم في عدمها والمحقق الطوسي قال
في قواعده عدم العلة كالعلة لعدمه لانها ليست حقيقية لانها عدم ممكن
تكون علة حقيقية لانها عدم فكيف علة حقيقية واعلم ان العلية والمعلولية من
الصفات الاعتبارية فلا تستدعي وجودها في الخارج والا لزم التسلسل وقد الحق
الحاقها بالوجود وبالعدم المشابه للوجود كاعدام الملكات لان لها حظاً
من الوجود ولهذا افتقرت الى المحل كافتقار الوجود الى المحل وحيث
كانت تلك الاعدام متمايزة بحسب تمايز ملكاتها جاز ان يكون بعضها علة لبعضها
معلولاً لبعض فيكون عدم العلة علة لعدم المعلول وكذا عدم الشرط علة
لعدم المشروط وامثال ذلك قال ولا يمكن ههنا وكل واحد اه اقول
لما توقف دليل اثبات الصانع تعالى على ابطال الدور والتسلسل قدم البحث في
ابطالهما والدور هو توقف كل واحد من الشيئين على صاحبه فما هو متوقف عليه

عليه فيه اما بمرتبة واحدة كما يتوقف ا على ب و ب على ا او بمراتب كما يتوقف
ا على ب و ب على ج و ج على د و د على الف يسمى الاول دوراً مصرحاً والثاني
دوراً مضمراً وهو محال بقسميه والا لزم كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً
معاً وهو محال وذلك انه اذا توقف الف على ب كان الف متوقفاً على
ب وعلى جميع ما يتوقف عليه ب اي على ج و د او اما بواسطة او بلا واسطة
ومن جملة ما يتوقف عليه ب الالف نفسه فيكون الالف متوقفاً على نفسه و
الموقوف عليه من حيث انه موقوف عليه متقدم فيكون الالف متقدماً والموقوف
من حيث انه موقوف يكون متأخراً فيكون الالف متأخراً فيلزم ان يكون
متقدماً متأخراً معاً والمتقدم من حيث انه متقدم يكون موجوداً قبل المتأخر
فيكون المتأخر معدوماً فيكون موجوداً معدوماً معاً وهو محال وهو اللازم
من الدور فيكون محالاً وهو المطلوب قال ولا يمكن التسلسل اه اقول
التسلسل هو عبارة عن وجود ما لا يتناهى من الاعداد واتفق الحكماء والمتكلمون
على انه باطل في الجملة الا ان المتكلمين عندهم ان كل عدد فرض غير متناه
فانه باطل لانه قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان قابلاً للزيادة والنقصان
فهو متناه واما الحكماء فشرطوا لبطلانه حصول امرين الاول ان يكون احاده
موجودة معاً والثاني في الترتيب بين تلك الاحاد واما الترتيب الوضعي كما في
الاجسام والمقادير او الترتيب الطبيعي كما في العلل والمعلولات وكل ما لا يجتمع

فيه هذا ان الامر ان لم يحكموا ببطلانه وجوزوا عدم تناهيه وان حصل فيها
دون الاخر ولذلك جوزوا في الحركات الفلكية عدم التناهي وان
كانت ذات اجزاء مترتبة لعدم اجتماع اجزائها في الوجود وكذا النفوس جوزوا
عدم تناهيها لعدم الترتب بالكلية فيها لعدم كون بعضها علة للبعض وعدم
تحيزها فليس لها ترتب طبيعي ولا وضعي وان كانت اجزاؤها مجتمعة في الوجود
اذا تقرر هذا فاعلم ان المص استدل على بطلان التسلسل الذي اجتمع فيه
هذان الشرطان وهذا اقال ولا يمكن تسلسل العلل والمعلولات ولم يتعرض لغيره
لان مقصوده ابطال التسلسل الذي يتوقف عليه اثبات واجب الوجود وتقرير
ما ذكره انه لا يمكن تسلسل العلل والمعلولات لانه لو امكن ذلك لكان المجموع
الحاصل من تلك العلل والمعلولات ممكنا لافتقاره الى كل واحد منها وهي
ممكنة والمفتقر الى الممكن ممكن فالمجموع ممكن وكل ممكن لا بد له من مؤثر فالمجموع
لا بد له من مؤثر فالمؤثر فيه اما نفسه او جزؤه او الخارج عنه لا جائز ان يكون
المؤثر فيه نفسه لان المؤثر متقدم والشيء لا يتقدم على نفسه والا لكان موجودا
قبل نفسه وهو محال ولا جائز ان يكون المؤثر فيه جزءه لان المؤثر في المجموع
مؤثر في كل واحد واحد من اجزائه ومن جملته تلك الاجزاء ذلك الجزء
فيكون مؤثرا في نفسه وهو محال لما تقدم بل ويكون مؤثرا في علله المتقدمة
عليه بمراتب فيلزم الدور بمراتب وقد تقدم بطلانه واذا لم يكن المؤثر فيه نفسه ولا جزءه

جزءه تعين ان يكون المؤثر فيه الخارج والخارج عن جميع العلل والمعلولات
يكون واجبا فيكون الواجب موجودا فينقطع السلسلة وهو المطلوب وانما قلنا
لانا لو فرضنا المؤثر خارجا لا يلزم ان يكون واجبا لجواز ان يكون ممكنا
خارجا عن مجموع السلسلة لا عن جميع الممكنات فمن الجائز ان يكون ممكنا
خارجا عن السلسلة المذكورة ويكون هو العلة لجملتها ويكون علته الواجب او
ممكن آخر غير الواجب ويلزم تسلسل غير متناهية وعلى كلا التقديرين لا يلزم
انقطاع السلسلة فالاولى ان يق لا جائز ان يكون المؤثر في مجموع السلسلة
خارجا لانه اذا كان علة السلسلة وجب ان يكون علة لكل واحد واحد منها لانه
لو وقع كل واحد من السلسلة بغيره لوقعت السلسلة من غير حاجة اليه هف
واذا كان علة لكل واحد منها لزم توارد علتين على ذلك الواحد احدهما
ذلك الخارج والاخرى علته التي توجد في السلسلة وذلك محال لما تقدم فلا
يكون المؤثر في السلسلة خارجا وح نقول لو امكن تسلسل علل ومعلولات لزم اما
تاثير الشيء في نفسه او في علله او اجتماع علتين على معلول واحد شخصي والكل
مح فاللازم من التسلسل فيكون محالا وهو المط قال ويمكن استناد معلولين آه
اقول ذهب الحكماء الى ان الفاعل الواحد من جميع الجهات من غير تعدد
الالات والقوابل لا يصدر عنه اكثر من واحد وخالف في ذلك اكثر المتكلمين واحتج
الحكماء بان الواحد حقا من جميع الوجوه لو صدر عنه اكثر من واحد لزم اما

التركيب في ذلك الواحد او التسلسل واللازم بقسميه باطل وكذا الملزوم بيان
الملازمة انه لو صدر عنه اثنان مثلا كالف وب كان مفهوم صدور الف غير
مفهوم صدور ب بدليل انا نعقل احدهما ونذهل عن الآخر وكل امرين هو
شانهما متغايران وح نقول اذا تغاير الصدوران فاما ان يكونا
داخلين في ماهيته او خارجين عن ماهيته او يكون احدهما داخلا والآخر خارجا
فان كان الاول لزم التركيب في ذلك الواحد البسيط وكذا ان كان
احدهما خارجا والآخر داخلا وان كانا خارجين نقلنا الكلام اليهما وقلنا
ان صدور احد هذين الصدورين مغاير لصدور الآخر فاما ان يكونا داخلين
او احدهما داخلا والآخر خارجا وذلك يلزم التركيب ويمكن ان خارجين و
نقول كما قلنا في الاول وهكذا او يلزم التسلسل فقد بانت الملازمة واما بطلان
اللازم فظاهر لان اجتماع البساطة والتركيب في المادة الواحدة مستلزم لاجتماع الماهية
النقيضين ويكون محالا والتسلسل محال ايضا لما تقدم وههنا ابحاث من جوز صدور
اكثر من واحد عن العلة البسيطة فيكون ممالاه هو المط والجواب عن البحث
الاول من حيث النقض وهو انا نمنع القسمة وحصرها فان تم ذلك انما يتم في تقدير
كون الصدورين موجودين في الخارج فيتحقق فيهما اما ان يكونا داخلين وخارجين
الى آخر الكلام اما اذا كانا مفهومين ذهنيين لا تحقق لهما في الخارج فلا نختار
ح انهما خارجان ولا يلزم التسلسل لعدم احتياجهما الى العلة ثم ان الخصم استدل على كون

كون الصدور امرا اعتباريا لا وجود له في الخارج فانه لو كان موجودا
في الخارج لزم التسلسل واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لو
جاز ان يكون واجبا لاستحالة تعدد الواجب واستحالة كونه عرضا فيكون ممكنا
فيكون له صدور وننقل الكلام الى صدوره ونقول فيه كما قلنا في الاول
ويلزم التسلسل الثاني من حيث المعارضة وهو نقض اجمالي وذلك من وجهين
الاول انه يلزم ان لا يصدر عن ذلك البسيط شيء اصلا وذلك لانكم
تمنعون صدور امر واحد عن تلك العلة البسيطة وح نقول ذلك الواحد له
صدور فيكون مغايرا للعلة ولذلك الواحد لكونه نسبة بينهما فاما ان يكون
داخلا في العلة او خارجا فمن الاول يلزم التركيب ومن الثاني يلزم التسلسل
الثاني انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يسلب عن الواحد اكثر من واحد وان
لا يتصف الا بشيء واحد اما الاول فلان سلب الف عنه مغاير لسلب ب عنه
لانا نعقل احد السلبين ونغفل عن الآخر فاما ان يكونا داخلين او خارجين الخ
واما الثاني فلان اتصاف الف بب غير اتصافه بج وهما ايضا متغايران
لما قلنا فاما ان يكونا داخلين او خارجين الى آخر الكلام ويلزم ما قلتم قال
وكذا يمكن ان يكون البسيط قابلا وفاعلا الخ اقول اختلفوا في البسيط من
كل وجه هل يمكن ان يكون قابلا وفاعلا بمعنى انه يفعل في نفسه شيئا ام لا فمنع
منه الحكماء وجوزه الخصم وحاصل حجة الحكماء ان ذلك البسيط الفاعل من حيث انه

العقل صادر عنه يكون واجبا عنه لوجوب وقوع المعلول عن علته التامة ومن
حيث ان العقل يكون معلولا له ممكنا فالشيء الواحد من جميع الوجوه لا يكون
نسبته الى الشيء الواحد بمعنى الامكان والوجوب لامتناع اجتماع الامكان
والوجوب في الشيء الواحد فبقي ان يكون النسبتان لامرين مختلفين فيكون
ذلك الواحد مركبا والمفروض انه بسيط هف اجاب المص [illegible]
يمكن اختلاف النسب عند اختلاف الحيثيات فان الامكان انما هو للعقل
من حيث انه قابل والوجوب له من حيث انه فاعل بجهة من حيث هو واحد
فالحاصل ان تكثر الحيثيات لا يقتضي تكثر الاجزاء قال اما ان الموجود اه
اقول تقسيم الموجود الى الجزئي والكلي ايضا من الامور العامة وتقريره ان مفهوم
ان نقول كل موجود فاما ان يكون نفس تصوره اي من حيث انه متصور مانعا
من وقوع الشركة اي من اشتراكه بين كثيرين وحمله عليها اولا يكون مانعا بل
تقع فيه الشركة او يحمل على كثيرين فان كان الاول فهو الجزئي كزيد المشار اليه
فانه من حيث تعلق الاشارة به في قولنا هذا زيد يمتنع حمله على كثيرين وان كان
الثاني فهو الكلي والكثيرون والمشتركون فيه افراده كالانسان فانه صادق
على زيد وعمرو وغيرهما من افراده اي يمكن حمله عليها قال ثم افراده قد
تكون اه اقول هذا تقسيم للكلي بالنظر الى وجود افراده في الخارج وعدم
وجودها فيه وتقريره ان نقول افراد الكلي اما ان لا يكون لها وجود في

في الخارج بل في الاذهان لا غير فاما ان لا يصح وجودها في الخارج البتة وذلك
كشريك الباري تعالى او يصح وجودها فذلك كجبل من ياقوت وبحر من زيبق
فانه ليس في الخارج شيء من افراد هذا الكلي او يكون لها وجود في الخارج
فاما ان يكون ذلك الموجود في الخارج واحدا او كثيرا فان كان الاول
فاما مع امتناع غيره فكالواجب تعالى او مع امكانه فكالشمس وان
كان كثيرا فاما ان يكون متناهيا في العدد فكالكواكب السيارة فانه منحصر
في الكواكب السبعة المشهورة وهي عدد متناه او يكون غير متناه فذلك
كالنفس الناطقة عند من يقول بحدوث النفس وابدية العالم قال
والكلي اما نوع اقول هذا تقسيم آخر للكلي بالنظر الى نسبته الى حقيقة
افراده وتقريره ان نقول الكلي لا بد له من افراد والافراد لا بد لها
من حقيقة فاما ان يكون ذلك الكلي نفس حقيقة افراده او جزئها او
خارجا عنها فان كان الاول اي يكون نفسها فهو النوع كالانسان
فانه نفس ماهية زيد وعمرو وغيرهما وهي انما يزيد عليه بالعوارض المشخصة
من الاين والوضع والكيف وامثالها ورسم بانه كلي مقول على كثيرين
متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كان الثاني فاما ان يكون تمام
الجزء المشترك بين تلك الحقيقة وغيرها او لا فان كان الاول فهو الجنس
كالحيوان فانه جزء من الانسان والفرس وغيرهما وهو كل الجزء المشترك

واعلم ان النوع [illegible] الانسان
[illegible] او جنس ان كان [illegible]
المشترك [illegible]
فصل ان كان [illegible]
المميز [illegible]
خاصة ان كان [illegible]
[illegible] عرض عام [illegible]
[illegible]
الارض [illegible]

بينهما وغيرهما او لا مشترك بينهما الا وهو اما نفس الحيوان او داخل فيه ويرسم
بانه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو وان كان تمييزيا
اي لا يكون تمام المشترك بل بعضه المميز له كذلك بالحقيقة في الجملة فهو الفصل كالناطق
بالنسبة الى الانسان والصاهل بالنسبة الى الفرس فان كل واحد منهما
والصاهل مميز لما هو فيه عن غيره ويرسم بانه الكلي المقول على الشيء في جواب
اي شيء هو في جوهره وان كان خارجا فاما ان يكون مختصا بتلك الحقيقة
بحيث لا يوجد في غيرها وذلك هو الخاصة كالضاحك فانه خارج عن حقيقة
الانسان وهو مختص بها ويرسم بانه الكلي المقول على حقيقة واحدة قولا
عرضيا وان لم يكن مختصا بها بل يوجد فيها وفي غيرها وذلك هو العرض
العام كالماشي فانه مشترك بين الانسان وغيره من الحيوان وخارج عن
حقيقتها وليس مختصا بواحد من الحيوانات ويرسم بانه الكلي المقول على كثيرين
مختلفين بالحقائق قولا عرضيا فالكلي اذن خمسة اقسام نوع وجنس وفصل
وخاصة وعرض عام وفي قول المص او جنس ان كان جزءها المشترك نظر
لاشتماله بالفصل البعيد كالحساس فانه جزء الماهية وهو مشترك بينها وبين
غيرها وليس جنسا بل فصلا اما اذا قيدناه بالتمام كما ذكرناه اندفع الايراد
ويسمى الثلثة الاول الذاتي اي الثلثة الاول اعني النوع والجنس والفصل
يقال لها الذاتي اما النوع فلانه نفس الذات واما الاخيران فلانهما

فانهما منسوبان الى الذات لكونهما جزئين لها والمنسوب الى الذات ذاتي
والاخيران اعني الخاصة والعرض العام يقال لهما العرضي لخروجهما عن الذات
وعروضهما لها هذا على مصطلح الشيخ في الشفاء واما على ما نقل عنه في الاشارات
فالذاتي هو الجنس والفصل واما النوع فهو نفس الذات والشيء لا ينسب
الى نفسه فتسمى الاول الثلثة الى الذاتي وغيره ثنائية فان الكلي اما ذاتي
او عرضي او ليس لاحدهما قال الفصل الخامس في اثبات واجب الوجود
تعالى وصفاته اه اقول لما فرغ من تقديم المباحث التي هي كالمقدمات
لاثبات الواجب تعالى شرع في بيان اثباته الذي هو المقصود بالذات
والعمدة في هذا الفن واستدل المص على اثباته بطريقة الحكماء في هذا الباب
وهو ان ينظر في الوجود نفسه حتى يشهد بوجود الواجب وهي طريقة شريفة
واشير اليها في الكتاب العزيز بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء
شهيد واما المتكلمون فيستدلون بان العالم محدث وكل محدث مفتقر الى
المؤثر وهي طريقة الخليل واليها اشار في الكتاب بقوله سنريهم اياتنا في
الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فالاول برهان لمي والثاني
اني وتقرير الاول ان نقول ههنا موجود بالضرورة فان كان واجبا
ثبت المط وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر لما تقدم من احتياج الممكن الى
المؤثر ضرورة وان كان واجبا فالمط وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر

[illegible]

فان كان هو الاول لزم الدور وان كان غيره فان كان واجبا انتهى
اليه ثبت المطلوب والا كان ممكنا آخر وننقل الكلام اليه وهكذا حتى ينتهي اما
الى ما يستند الى الواجب او يتسلسل لكن الدور والتسلسل باطلان فيلزم الانتهاء
الى الواجب وهو المطلوب وفي قول المصنف فان كان واجبا ثبت المطلوب والا
لزم اما الدور او التسلسل نظر لجواز ان يكون المؤثر فيه ممكنا والمؤثر في ذلك الممكن
واجبا ومع ذلك لا يلزم التسلسل فالاولى ان يقال فان كان واجبا او منتهيا
اليه ثبت المطلوب والا لزم التسلسل وهيهنا برهان بديع غير متوقف على ابطال
الدور والتسلسل سمعناه من شيخنا دام شرفه وهو من مخترعات العلامة سلطان
المحققين ووارث الانبياء والمرسلين نصير الملة والدين محمد بن محمد
الطوسي قدس الله سره وبحضرة القدس سره وبيانه يتوقف على تقرير
مقدمتين احديهما تصورية والاخرى تصديقية اما التصورية فهي ان
مرادنا بالموجب التام ما يكون كافيا في وجوده اثره واما التصديقية فهي انه
لا شيء من الممكن بموجب تام لشيء من الاشياء وبيانه ان ايجاد الممكن
لغيره متوقف على وجوده ووجوده من غيره فايجاده لغيره من غير الغير
اذا تقرر هذا فنقول هيهنا موجود بالضرورة فيفتقر الى موجب تام يوجده
وليس ذلك ممكنا لما تقدم في المقدمة التصديقية فيكون واجبا فيكون
الواجب موجودا وهو المطلوب وعلى هذا البرهان نقضان اجماليان اما الاول

فهو ان يقال لو كان هذا البرهان حقا لزم قدم الحادث اليومي
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الحادث اليومي ممكن
مفتقر الى موجب تام يؤثر فيه ويوجده وليس ذلك ممكنا لما قلتموه
فيكون واجبا وهو المدعى وقدم العلة يستلزم قدم المعلول فيكون
الحادث اليومي قديما وهو باطل والجواب انا لا نسلم انه يلزم من قدم
الواجب قدم الحادث اليومي وانما يلزم ان لو كان موجبا اما اذا
كان مختارا فلا والمؤثر هيهنا مختار كما سيجيء في موضعه فلا يلزم قدم
الحادث اليومي واما الثاني فتقريره ان نقول لو صح دليلكم لزم
ان لا يكون في الوجود مؤثر غير الله سبحانه بيان ذلك ان الاثر
ممكن فيفتقر الى مؤثر وذلك المؤثر ليس ممكنا لما قلتموه فيكون واجبا
فيلزم ان يكون الواجب تعالى فاعلا للكل وهو ينافي ما هو المسلم من
ان العبد فاعل والجواب بالتزامه فان المراد بالمؤثر في قولنا لا شيء
من الممكن بموجب لغيره هو التام كما اشرنا اليه لا انه ليس بمؤثر مطلقا
ومع جواز ان يكون مؤثرا ناقصا ولا يلزم ان يكون العبد فاعلا لفعله
ولا مباشرا قريبا بالنسبة اذ هو مؤثر ناقص لا مؤثر تام لتوقف فعله على
وجوده ووجود الالات المقدرة وغير ذلك والقائل بكون العبد موجدا
لم يرد كونه تاما اي كافيا باستقلاله لوجود اثره بل اراد انه مباشر قريب

ووجوده نفس حقيقته
لانه لو كان زائدا عليها لكان
صفة لها والصفة مفتقرة الى
الموصوف والمفتقر ممكن
فيكون الوجود ممكنا وقد
فرض واجبا هف ولانه
لو كان ممكنا لافتقر الى مؤثر
مؤثره ان كان حقيقته
واجب الوجود فاما ان
يؤثر فيه وهي موجودة
فيلزم الدور او التسلسل
واما ان يؤثر فيه وهي
معدومة فيلزم تطرق العدم
الى واجب الوجود وهو
محال ولاستلزامه تاثير
المعدوم في الموجود
تمت

وان لم يكن تاما فالــ وجوده آه اقول ـ اختلف الناس في ان وجود
الواجب تعالى هل هو نفس حقيقته في الخارج ام زائد عليها فذهبت الاشاعرة
الى الزيادة والحكماء والمحققون من المتكلمين الى انه نفسها وجماعة منهم
واستدل عليه بوجهين الاول انه لو لم يكن نفسها لكان زائدا عليها ضرورة
لما انها تقال ماهية موجودة والصفة مفتقرة الى موصوفها خارجا وذهنا
اما خارجا فظ واما ذهنا فلانه لا يمكن تعقلها الا معه فتكون مفتقرة اليه
في التعقل وكل مفتقر الى غيره ممكن فالصفة ممكنة فيكون وجود الواجب تعالى
ممكنا فيلزم امكان الواجب هف واما بطلان اللازم فظاهر الثاني انه
لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لزم اما افتقاره الى غيره او تطرق العدم
اليه او تاثير المعدوم في الموجود او وجود الماهية مرات متعددة او
الدور والتسلسل واللوازم باسرها باطلة لا زمة من كون وجوده زائدا
على حقيقته فيكون باطلا فيكون نفسها وهو المطلوب بيان الملازمة انه لو كان
وجوده زائدا على حقيقته لكان صفة لها والصفة مفتقرة الى الموصوف
والموصوف غيرها والمفتقر الى غيره ممكن فتكون الصفة ممكنة وكل ممكن
مفتقر الى المؤثر فالصفة التي هي الوجود هنا مفتقرة الى المؤثر فا
فالمؤثر فيها اما ماهية الواجب او غيره فان كان الثاني لزم افتقار
الواجب الى غيره وهو محال وهو اللازم الاول وان كان الاول فاما

ان تؤثر الماهية فيه وهي موجودة او وهي معدومة فان كان الثاني
لزم تطرق العدم الى ماهية الواجب تعالى وهو محال وهو اللازم الثاني
ولزم ايضا تاثير المعدوم في الموجود وهو غير معقول وهو اللازم الثالث
وان كان الاول اي تؤثر فيه وهي موجودة فاما ان تكون موجودة
بهذا الوجود او بغيره فان كان الاول لزم وجود الماهية مرتين وهو
تحصيل الحاصل وهو اللازم الرابع لزم ايضا توقف الشيء على نفسه
وتوقفه على نفسه وهو دور محال وذلك هو اللازم الخامس وان كان
الثاني اي تكون موجودة بغير هذا الوجود فننقل الكلام اليه ونقول فيه
كما قلنا في الموجود الاول ويلزم وجود الماهية مرات غير متناهية متسلسلة
وهو محال فقد بان انه لو كان وجوده زائدا على حقيقته لزم احد هذه
اللوازم الستة او اثنان منها وكل واحد منها محال على حدة فكذا ملزومه
وهو المطلوب احتج القائلون بالزيادة على حقيقته تعالى بان ماهيته غير معلومة
ووجوده معلوم فماهيته غير وجوده لان المعلوم مغاير لما هو غير معلوم اما
ان ماهيته غير معلومة فلما ياتي واما ان وجوده معلوم فلان وجوده هو
الوجود المشترك العام وهو من المعلومات البديهية كما تقدم فيكون
زائدا عليها وهو المطلوب والجواب ان وجود المعلوم هو الوجود المشترك
المقول بالتشكيك على وجوده الخاص ووجود الممكنات وهو خارج عن وجوده

وهو ازلي ابدي [illegible] لانه لو لم يكن ازليا ابديا [illegible] لتطرق العدم اليه [illegible] تمت

المبحث الثاني في انه تعالى قادر لان [illegible] فلو كان موجبا لزم قدم العالم والتالي باطل والمقدم مثله [illegible] انه لو كان موجبا [illegible] فذلك الشرط ان كان قديما لزم قدم العالم [illegible] وان [illegible] اليه [illegible] تمت

الخاص وجود الممكنات لان القول بالتشكيك على الجزئيات يقوي
عنها لعدم كونه نفسها او جزءها لا يستلزم التفاوت في الماهية واجزائها
الموجود المدعى كونه غير حقيقته التي هي غير معلومة هو وجوده الخاص ثم
بذاته الذي يستحيل حمله على غيره ولا يلزم من مغايرة الوجود العام لحقيقته
مغايرة الوجود الخاص الذي هو معروض له والحاصل ان للواجب تعالى
وجودين كما اشرنا اليه في اول هذا الشرح احدهما شامل له ولغيره من
الموجودات وذلك هو المعلوم والثاني مختص به وذلك غير معلوم قال
وهو ازلي ابدي اقول الازلي هو الذي لا اول لوجوده والابدي
لا آخر لوجوده اذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن الباري تعالى ازليا ابديا
لتطرق العدم اليه اما قبل وجوده على تقدير نفي الازلية او بعد وجوده
على تقدير نفي الابدية لكن لتطرق العدم اليه يكون ممكنا فلو لم يكن الباري
تعالى ازليا ابديا لكان ممكنا لكن ثبت انه واجب الوجود هف قال
المبحث الثاني في انه تعالى قادر اقول لما فرغ من اثبات الذات
شرع في اثبات الصفات وشرع في اثبات الصفات الثبوتية لكونها وجوديات
والسلبية اعداما والوجود اشرف من العدم والاشرف مقدم على غيره وليس
المراد بكونها وجوديات كونها ثابتة في الخارج بل المراد بها ما تقابل بلا النافية
اعم من ان تكون ثابتة في الخارج او في الذهن وابتدا بالقدرة لتوقف

موقوف اصل الايجاد عليها فاما العلم فيتوقف عليه ايجاد الفعل محكما
ولذلك ذكر العلم بعد القدرة وقد عرفت من قبل تعريف القادر المختار
والفاعل الموجب ونقول في بسط هذا ان الفاعل اذا صدر عنه الفعل
فاما مع جواز ان لا يصدر عنه ذلك الفعل بعينه وله داع الى الفعل فهو
او مع امتناع ان لا يصدر عنه ذلك الفعل ايضا بعينه ولا داعي
له الى الطرفين فالاول هو الفاعل المختار كالانسان في حركاته المقصودة
اليه من قيامه وقعوده ومشيه والثاني هو الموجب كالنار في احراقها
والشمس في اشراقها والفرق بين المختار والموجب من وجوه الاول
ان المختار يمكنه الفعل والترك بالنسبة الى فعل والموجب لا يمكنه الترك
بالنسبة الى فعله الثاني ان المختار يجوز تأخر فعله عنه والموجب يمتنع تأخر
فعله عنه الثالث وجوب كون المختار عالما بفعله بخلاف الموجب واعلم
انه قد اشتهر بين القوم اعني المتكلمين ان الفلاسفة قائلون بايجاب الله
تعالى بالمعنى المذكور والمتفلسفون ينفون هذا النقل عنهم ويقولون بانهم
يقولون بالاختيار وقد حقق المحقق الطوسي قدس الله نفسه موضع
الخلاف بين الفريقين في تصانيفه وقال ان الحكماء يقولون كل فاعل
فعل بارادة فهو مختار سواء قارنه فعله في زمانه او تأخر عنه وموضع الخلاف
بين الحكماء والمتكلمين في الدواعي وذلك لان الحكماء يجوزون ان يتعلق

الداعي بالموجود ومع انضمامه الى القدرة يجب وقوع الفعل وحيث القدرة
والداعي ازليان فالفعل ازلي فمن ثم قال بقدم العالم والمتكلمون يقولون
ان هذا الحكم ضروري اذا لو دعى الى الموجود لزم تحصيل الحاصل وهو محال
اذا تقرر هذا فنقول استدل المصنف على كونه تعالى مختارا بما تقريره انه
لو لم يكن البارئ تعالى مختارا لكان موجبا وكل ما كان موجبا كان العالم
قديما لكن قد ثبت ان العالم ليس بقديم فلا يكون البارئ تعالى موجبا
فيكون مختارا وهو المطلوب اما الصغرى اعني الشرطية الاولى فلعدم الواسطة
بين المختار والموجب لما عرفت واما الكبرى اعني الشرطية الثانية اعني
كل ما كان موجبا كان العالم قديما فلانه اما ان يكون موجبا لذاته
اي من غير توقف على شرط او لا لذاته بل يتوقف على شرط فان كان
الاول لزم قدم اثره ويستحيل تأخره عنه لما عرفت من وجوب وجود
المعلول عند وجود علته التامة فيستحيل تأخر العالم وحيث قد ثبت قدم
البارئ تعالى لزم كون العالم قديما وان كان الثاني فاما ان يكون ذلك
الشرط قديما او حادثا فان كان قديما لزم القدم ايضا لان عند وجود
العلة وشرطها يجب وجود المعلول وحيث انها قد بان فالمعلول قديم وان
كان حادثا نقلنا الكلام اليه وقلنا حيث انه مستند الى الله فاما ان يكون
تأثيره فيه لذاته او بشرط قديم فيلزم قدم العالم ايضا او بشرط حادث فننقل

ننقل الكلام اليه وهلم جرا ويلزم التسلسل قال احتجوا انه اقول
لما ذكر الدليل على نفي كونه تعالى موجبا اشار الى حجة القائلين بالايجاب
وهم الفلاسفة على ما هو المشهور والجواب عنها وتقرير حجتهم انه كلما كان
العالم قديما كان المؤثر فيه وهو الله تعالى موجبا لكن المقدم حق فالتالي
مثله اما الملازمة فظاهرة لاستحالة كون القديم اثر المختار لما قررناه
من ان الداعي لا يتوجه الا الى المعدوم فيكون المؤثر فيه موجبا وهو المطلوب
اذ لا واسطة بينهما واما حقية المقدم فلان كل ما يتوقف عليه التأثير في وجود
العالم اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم قدم العالم لان
عند وجود العلة التامة يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه فلنفرض
عدمه في ذلك الوقت ووجوده في وقت آخر فاختصاصه في احد الوقتين
بالوجود والآخر بالعدم اما ان يفتقر الى مرجح غير الاول او لا فان
افتقر الى مرجح غير الاول لم يكن كل ما لا بد منه في التأثير حاصلا ازلا وقد
الفرض انه حاصل هف وان كان الثاني اي لا يفتقر الى مرجح لزم ترجيح
من غير مرجح وهو محال اذ لو جوزنا ذلك لزم استغناء العالم عن المؤثر لجواز
ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ولانسد باب اثبات الارادة له تعا
اذ مبنى دليلكم اثباتها على امتناع الترجيح بلا مرجح وان كان حادثا افتقر
الى مؤثر وان كان قديما لزم قدم الحادث والا لزم الترجيح بلا مرجح كما

بناه وان كان حادثا افتقر الى مؤثر فيلزم التسلسل والجواب المنع من
صدق المقدم اعني كون العالم قديما وسند المنع ما تقدم من الادلة على
حدوثه وقوله كلما يتوقف عليه التاثير في وجود العالم ان كان قديما لزم
القدم قلنا ممنوع واليه اشار بقوله والملازمة الثانية ممنوعة لان ذلك انما يلزم
في حق الموجب اما في حق المختار فلا اذ لا يلزم من وجود القادر المختار وجود
اثره معه لجواز ان يخصص بوقت دون وقت لا لامر بخلاف العلة الموجبة
التي لا يجوز تخلف اثرها عنها وقوله يلزم استغناء العالم عن المؤثر قلنا ممنوع
فان ترجيح احد الطرفين المتساويين على الاخر من غير مرجح محال وذلك
يلزم من تجويزه انسداد باب اثبات الصانع اما ترجيح الفاعل المختار احد
طرفي مقدوره على الاخر لا لمرجح فلا نسلم انه محال وسنده الامثلة التي تورد هاهنا
وهي الجائع الذي يحضره رغيفان متساويان فانه يختار احدهما على الاخر مع
انه لا مخصص هناك لان المخصص هو العلم بمزية احدهما على الاخر والعلم منتف
فالمخصص منتف والمزية في نفس الامر لا تصلح للمخصصية هذا تقرير ما ذكره المص
من الجواب وهو جواب البصريين من المعتزلة وفيه نظر لان الضرورة
قاضية ببطلان الترجيح بلا مرجح مطلقا والامثلة المذكورة لا تنفع هاهنا اذ عدم
العلم بالمخصص لا ينفي المخصص مطلقا مع انا نمنع عدم المخصص في تلك الامثلة
اذ ميل الفاعل فيما ذكره الى احدهما كاف للتخصيص ونحن نقول في الجواب

والعطشان الذي يحضره قدحان متساويان والهارب الذي يعرض له طريقان متساويان

الجواب عن اصل الشبهة انا نختار افتقاره الى المخصص وهو العلم الازلي
باشتمال الفعل على المصلحة التي لا تحصل الا في ذلك الوقت ونحن لم نجعل
العالم ازليا ولا كانت شرائط المؤثرية ازلية مع انا نقول ان دليلكم
هذا معارض بالحادث اليومي وتقريره ان نقول الحادث اليومي الموجود
حدث فلا بد له من مؤثر فكل ما لا بد منه في وجوده اما ان يكون قديما
او حادثا فان كان قديما لزم قدم الحادث اليومي وهو محال وان كان
حادثا لزم التسلسل فما هو جوابكم عن الحادث اليومي فهو جوابنا عن العالم
قال تنبيه قدرته تعالى اه اقول لما بين انه تعالى كان قادرا شرع
في حكم قدرته فقال قدرته تتعلق بجميع المقدورات وهو مذهب الاشاعرة
وجماعة من المعتزلة والامامية وخالف كثير من الناس في ذلك فان
الحكماء منعوا من قدرته تعالى على اكثر من الواحد وحكموا بانه لا يصدر عنه
بذاته الا شيء واحد وهو العقل وقد تقدم حجتهم على ذلك والجواب عنها
وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى سلب قدرته على اشياء سياتي ذكرهم وذكر
حججهم والجواب عنها مفصلة والدليل على ما ذكره المص من عموم قدرته
هو انا نقول ان ثبت كونه قادرا على بعض المقدورات وجب ان يكون
قادرا على كل المقدورات لكن المقدم ثابت باعتراف الخصم فالتالي
مثله في الثبوت بيان الشرطية هو ان ما لاجله صح ان يكون ذلك البعض مقدورا

تنبيه قدرته تعالى تعم جميع المقدورات لان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى الجميع بالسوية فيجب تعلق قدرته تعالى بالجميع انتهى

هو انه لو كان لاستحالة كون الواجب والممتنع مقدوراً عليهما والا لكان
وصف مشترك بين ما عداه وذاته المقدسة لما يأتي من دليل وحدة الواجب
فيكون الكل مشتركاً في صحة المقدورية فلو كان قادراً على بعض دون بعض
لكان المخصص اما ذات المقدور وهو باطل لما بينّا ان المقتضي للمقدورية
مشتركة فتكون المقدورية مشتركة او ذات الواجب تعالى وهو باطل
ايضاً لكونها مجردة متساوية النسبة الى الجميع فاذا انتفى المخصص بالنسبة
الى المقدور وبالنسبة الى ذاته تعالى وجب ان يكون قادراً على الكل والا
لزم التخصيص من غير مخصص وهو محال قال وخالف النظام اقول
لما اثبت عموم قدرته شرع في بيان المذاهب الباطلة في هذا الباب وذكر
حججها ونسخها فمنها مذهب النظام وهو ان الله تعالى لا يقدر على القبيح
واستدل عليه بانه لو كان قادراً على القبيح لزم كونه جاهلاً ومحتاجاً واللازم
محال بقسميه فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لو صح قدرته عليه لكان ممكناً
بالنسبة اليه والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ذلك اي القبيح
واقعاً فاما ان يكون عالماً بقبحه او لا فان كان الثاني لزم كونه تعالى جاهلاً
وان كان الاول لزم احتياجه اليه اذ لو لم يكن محتاجاً اليه لما صدر عنه لان
الغني عن الشيء العالم بقبحه لا يفعله اذا كان حكيماً والباري تعالى حكيم فلو
انه لما كان ذلك الا لحاجة اليه فقد ثبتت الملازمة واما حقية اللازم فمن كونه

كونه تعالى عالماً بكل المعلومات غنياً عما عداه والجواب لا يلزم من كون
الشيء مقدوراً ان يكون واقعاً لجواز كون الشيء ممكناً لذاته غير واقع والجهل
والحاجة المذكوران لا يلزمان لو وقع اي القبيح لا لمقدوريته فان الواحد منا
قادر على القبيح ولا يقع منه لعدم الداعي اليه ثم بين وقوع القبيح منه
تعالى لاستلزامه الجهل او الحاجة المستدل عليه قوله والا شاء من
حيث الحكمة اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان صدور القبيح اذا
كان ممتنعاً منه تعالى كما ذكرتم لا يكون قادراً عليه اذ لا شيء من الممتنع
بمقدور اجاب بان القبيح له اعتباران احدهما بالنظر الى ذاته وثانيهما
بالنظر الى حكمته تعالى فبالاول هو ممكن وبهذا الاعتبار يكون مقدوراً له
وبالثاني هو ممتنع فامتناعه من حيث الحكمة لا ينافي كونه ممكناً في نفسه قال
وخالف العباد اه اقول من المذاهب الباطلة مذهب عباد بن سليمان
الصيمري وهو انه لا يقدر تعالى على خلاف معلومه وتقرير حجته ان ما علم الله
تعالى وقوعه وجب وقوعه وما علم عدمه امتنع وقوعه اذ لو لم يقع ما علم
وقوعه او وقع ما علم عدمه لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً وانقلاب علمه تعالى
جهلاً محال فيكون خلاف ما علم وقوعه ممتنعاً وخلاف ما علم عدمه واجباً
فيصدق قياس هكذا خلاف معلومه واجب او ممتنع ولا شيء من الواجب
والممتنع بمقدور عليهما فلا شيء من خلاف معلومه بمقدور عليه اما الصغرى

وخالف الكعبي بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد متن

فهو ما قررناه واما الكبرى فلان متعلق القدرة يصح وجوده ويصح عدمه
والواجب لا يصح عدمه فالممتنع لا يصح وجوده فلا قدرة عليهما والجواب
من وجوه الاول انه يلزم من دليلكم هذا ان لا يكون له تعالى مقدور
اصلا فضلا عن غير الله تعالى لان الشيء اما معلوم الوجود او معلوم العدم
ونقيض الاول ممتنع فيكون هو واجبا ونقيض الثاني واجب فيكون هو
ممتنعا والواجب والممتنع لا يقدر عليهما فلا قدرة ح الثاني ان اوسط
القياس غير متحد في المقدمتين فان الواجب والممتنع في الصغرى هما الحاصلان
بالغير وهو تعلق العلم بنقيضهما وفي الكبرى الذاتيان فان المنافي للقدرة
هو الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي واذا لم يتحد اوسط القياس لم
لا ينتج الثالث ان العلم تابع ولا شيء من التابع بمؤثر فاذا لم يكن
العلم مؤثرا لم يتغير الشيء عن امكانه الذاتي الى الوجوب او الامتناع
اما الصغرى فلانه مثال للمعلوم وحكاية عنه ويطابق له والاصل في المطابقة
هو المعلوم فيكون العلم تابعا له قوله ولو قوله تابع للقدرة نفيه واما الكبرى
فلان التابع متاخر ولا شيء من المؤثر بمتاخر فلو فرض مؤثرا لزم كونه
متقدما متاخرا معا وهو محال وفي صغرى هذا الجواب نظر فانه انما يتم
في العلم الانفعالي لا في غيره وعلم الله تعالى فعلي قال — وخالف الكعبي اه
اقول — من المذاهب الباطلة مذهب ابي القاسم الكعبي ويقال له البلخي ايضا

ايضا وهو انه لا يقدر على مثل مقدور العبد واستدل على ذلك بان
فعل العبد اما طاعة او سفه او عبث لانه اما ان يقع لغرض او لا الثاني
عبث والاول اما ان يقع موافقا للامور الشرعية او لا والاول طاعة
والثاني سفه ففعل العبد لا يخلو عن احد هذه الثلثة فلو قدر الله تعالى على مثله
لاتصف مثله بالطاعة والسفه والعبث والاول يستلزم ان يكون له تعالى آمر
وهو محال والآخران قبيحان والقبيح مستحيل عليه تعالى فلا يقدر على مثل فعل
العبد وهو المطلوب والجواب ان المثلين كما عرفت من قبل هما المتحدان
في الحقيقة كحركة الجبل وحركة اليد فان حقيقة الحركة فيهما واحدة والفعلان
متوافقان في الحقيقة فلا يلزم من ذلك توافقهما في العوارض والطاعة
والسفه والعبث عارضة للفعل لا يجب له من الله تعالى ذاتية واعترض المحقق العلامة
نصير الدين الطاشي قدس الله روحه على هذا الجواب بان لو كان مراد
المستدل انه لا يقدر على مثل فعل العبد مع صفاته التي لا يمكن وقوعه
بدونها لا يصح الجواب المذكور بل الجواب انه ان اراد بالعبث ما ليس
بطاعة منعنا عدم جوازه من الله تعالى فان افعاله كلها كذلك وان اراد
الفعل الذي ليس له غاية حكمية عقلا وشرعا فالحصر ممنوع فان المباحات
كلها ليست طاعة ولا عبثا ولا سفها بهذا التفسير سلمنا الحصر لكن لا نسلم انه لا يقدر
على الطاعة والسفه والعبث فانها ممكنة وكل ممكن مقدور له لكن الصارف

يعبر عن ذلك ولا يلزم من ذلك عدم القدرة قال وخالف ابو علي
حيث حكاه اه اقول من المذاهب الباطلة مذهب الجبائيين ابي علي وابنه
ابي هاشم وجماعة من المعتزلة وهو ان الله تعالى لا يقدر على عين مقدور
العبد وان قدر على مثله وتابعهم في ذلك السيد المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي
واستدلوا على ذلك بانه لو قدر على عين مقدور العبد اجتمع قادران على مقدور
واحد وهو باطل اما الشرطية فظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو اجتمع على
مقدور واحد قادران اجتمع النقيضان واللازم باطل فكذا الملزوم بيان
الملازمة ان المقدور من شانه الوقوع عند داعي القادر عليه والبقاء
على العدم عند وجود صارفه فلو كان مقدوراً واحداً واقعاً من قادرين
وفرضنا وجود داعي احدهما وجود صارف الآخر في وقت واحد لزم ان
يوجد بالنظر الى الداعي وان يبقى على عدمه بالنظر الى الصارف فيكون موجوداً
غير موجود هذا تناقض هف والجواب ان كون المقدور مشتركاً انما يكون
اذا اخذ غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما فيمتنع فيه
الاشتراك من حيث تلك الاضافة فالمقدور غير المضاف يمكن اضافته
الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون المقدور الواحد
مقدوراً للآخر فح لا يلزم اجتماع النقيضين لان بقاء المقدور على العدم
عند وجود صارف قادر معين ممنوع بل عند ارتفاع مطلق الداعي وجود

وخالف ابو علي وابنه حيث حكما بان الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد والا لزم اجتماع النقيضين اذا اراده الله تعالى وكرهه العبد او بالعكس والجواب اذا اضيف الفعل الى احدهما استحال من غيره اضافته الى الآخر وهو قبل تلك الاضافة يمكن اسناده الى كل منهما على البدل تمت

ووجود الصارف فلما فليس الامر كذلك فيما نحن فيه وفي هذا نظر اما
اولاً فلانا لا نسلم انه بعد الفعل قبل الاضافة الى احدهما لا يكون غير مقدور احدهما
بل كما يصح اضافته الى الآخر فح يتعلق قدرة كل واحد منهما بمثل مقدور
الآخر لا بعين مقدوره وليس هو موضع المسئلة واما ثانياً فلان الصارف
ليس هو عدم الداعي بل كما ان الداعي معنى موجود في القادر باعث له
الى القدرة يصير القادر بسببه تاماً لوجود المراد كذلك والصارف
معنى موجود في القادر باعث له الى القدرة يصير القادر بسببه تاماً للاعدام
المكروه وعدم الداعي لا يلزم لوجوده لما كان الحال كذلك فيفعل احدهما موجباً
لما يتعلق به دون الآخر فيكم من الجواب انه يصح فعل اقوى القادرين
كما اذا اراد الله تعالى فعلاً وكرهه العبد ومنع قوة القادر القوي فان
القادر الآخر لا يخرجه عن قادريته اذ فعل القادر مشروط بعدم المانع
قال البحث الثالث اه اقول لما فرغ عن بحث القدرة شرع
في بحث العلم واتفق العقلاء على كونه تعالى عالماً وخالف في ذلك جماعة
من الفلاسفة سياتي البحث عنهم وقبل الخوض في الاستدلال عليه لا بد
ان يتبين المراد من كونه عالماً فنقول ان الذات الذي لم يكن عالماً
بالمسئلة ثم ظهرت له بحيث انه لم يحتج الى ما هي من قبل وهي ظهور المسئلة
له فالعلم عبارة عن ظهور الاشياء وهكذا فالنفس هو علم الله تعالى

152

بحث ان الخ انه يتعالى الاعلام ... انه يتعالى افعل الله ... ان عليه انه يتعالى من ... المسئلة الحكمة ... وهو عالم ... تعالى الاختيار ... ان الله تعالى مختار انما ... عالم بانه مختار والاختيار يفعل بالعلم والارادة ... بالعلم بالقدرة تمت

وكرهه ظ

بالأشياء عبارة عن ظهورها له وانكشافها فليس لا يعني انها لم تكن ظاهرة
ثم ظهرت وانكشفت بل بمعنى انها ظاهرة لذاته غير غائبة عنه ازلاً وابداً
ولا يتغير ذلك الانكشاف والظهور فعلمه ثابت ثابتاً والمتعلق حاصلة
في حينه غير حاصل في حيزه من الاحيان ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء من غير ان يحصل لذاته المقدسة حصول صفة فيها او تغير من
حال الى حال اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف استدل على كونه تعالى
عالماً بوجهين الاول انه فعل افعالاً محكمة متقنة فكل من كان كذلك فهو عالم
فانه تعالى عالم فالمقدمتان ضروريتان اما الصغرى فالحس يدل عليها لأن
المراد بالاحكام هو الترتيب العجيب والتأليف اللطيف المتضمن كثيراً
المشتملة على فوائد عظيمة وذلك ظاهر في العالم فانه اما فلكي او عنصري و
الاحكام ظاهر في الفلكيات اما الفلكي فبين لمن تأمل خلق الافلاك وتعاونها
وترتيبها وما يترتب على حركاتها من وجود الليل والنهار وما يحصل فيها من
الافعال العجيبة واما العنصرية فلانها اما بسائط او تركيبات والاحكام
ايضاً ظاهرة في الفلكيات خصوصاً في ابنية الانسان كما قال تعالى وفي انفسكم
افلا تبصرون وذلك يتبين لمن نظر في علم التشريح واما الكبرى فبديهية
لأن بديهية العقل حاكمة بان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له فانه
صدر فلا يمكن ان يتكرر مرة بعد اخرى فان من يكتب مراراً خطاً حسناً لا يمكن

في حينه ظ

لا يمكن ان يتصور انه امي جاهل بالخط لانه لا نسبة لما في ذلك
الخط من الاحكام والاتقان الى ما في اقل شيء من افعاله تعالى
فان كان العلم الضروري حاصلاً هناك فيها اولى ان تكون
الكبرى معترفة بالنحل فانه يبني بيتاً مسدساً يعجز عنه الحذاق في الهندسة
والعنكبوت فانه يبني بيتاً في غاية الاحكام والنمل فانه يصدر عنه
افعال محكمة وسائر الحيوانات فانه يصدر عنها افعال عجيبة لطيفة
مع انه لا شيء منها بعالم ويتحقق ايضاً بالتحدي يفعل غيره كمن ينقش
نقشاً محكماً مقتدياً بنقش النقاش فانه يفعل فعلاً محكماً مع انه غير عالم
بالنقش قلت الجواب عن الاول من وجوه الاول نمنع كون تلك
الحيوانات فاعلة لما ذكرت بل الفاعل في الحقيقة هو الله تعالى كما
يقوله الاشعري او ان الفاعل بالطبع ليس فاعلاً بالحقيقة بل هو فعل
الله تعالى لانه فاعل السبب ويكون فاعلاً للمسبب الثاني سلمنا كونها
فاعلة لكن نمنع كونها غير عالمة بما يصدر عنها بل هي شاعرة بافعالها
كلها لا بد لنفي ذلك من دليل الثالث سلمنا انها غير عالمة لكن خلق
مثل هذه الحيوانات محكم دال على ان فاعل هذه الافعال احكم من كان وقع
من غير تردد وعن الثاني بان المتحدي ناسخ حقيقة اذ ليس هو
مستقلاً في فعله المحكم بل بمشاركة المتحدي ولذلك لو انفرد لم يأت بشيء

بسببه فالنقض به غير وارد وستسمع الكلام عليه على وجه القدرة والمراد هنا
يكون كل من صدر عنه فعل محكم عالما هو على سبيل الدوام والاستمرار
المحكم ليس كلما دام الاثر وجد اثر الحكمة وذلك سبق لكن المحكم
عالم بفعله حال الصنعة وان لم يكن عالما به بعد وقوعه فيصدق ان كل
من فعل فعلا محكما فهو عالم به الثاني انه تعالى مختار وكل مختار عالم
اما الصغرى فقد تقدمت واما الكبرى فلان المختار انما يفعل بواسطة
القصد والارادة والقصد الى الشيء مسبوق بتصوره اولا والا لكان
توجه اختياره الى دون غيره من الاشياء ترجيحا من غير مرجح وهو محال
بالضرورة **قال** وهو عالم بكل المعلومات اه **اقول** الباري تعالى
عالم بكل ما يصح ان يكون معلوما واجبا كان او ممكنا او ممتنعا
كان او حادثا كليا او جزئيا متناهيا او كان غير متناه خلافا لجماعة
من الفلاسفة سيأتي ذكرهم والدليل على ما ادعيناه هو انه تعالى
انه صح ان يعلم كل معلوم وجب ان يعلم كل معلوم لكن المقدم حق
فالتالي مثله اما الملازمة فلوجهين الاول ان صفاته تعالى نفسية اي ذاتية
النفسية كلما صحت وجبت اما ان صفاته تعالى نفسية فلما يأتي من كونها
نفس ذاته ومقتضى لذاته واما انها كلما صحت وجبت فلانها لو لم تكن
كذلك لتوقفت على الغير فلا تكون ذاتية الثاني انه اذا صح ان يعلم كل

وهو محال بيان
الممكنات لانه ان صح
ان يعلم بعض الممكنات وجب
ذلك في المقدور فانه تعالى
دون الآخر حيث ان صفاته تعالى
نفسية فيستحيل اختصاصها ببعض
غيره والصفة النفسية
متى وجبت ولانه لو
اختص ببعض المعلومات
تعلق علمه به دون ما عداه
ترجيح من غير مرجح وانه
صدق المقدم فلانه تعالى
حي وكل حي يصح ان
يعلم كل معلوم منه

كل معلوم او لم يجب ان يعلم كل معلوم لكان اختصاصه بالبعض
دون البعض الآخر ترجيحا من غير مرجح وهو محال واما المقدم فلانه
تعالى يصح ان يعلم كل معلوم اما الصغرى فسيأتي واما الكبرى فلان
معنى الحي هو الذي لا يستحيل ان يقدر ويعلم ونسبة هذا الحكم الى كل
ما يصح ان يعلم واحدة **قال** واعلم ان اضافة العلم الى المعلوم اه
اقول هذه اشارة الى جواب حجة من منع علمه تعالى بالجزئيات
وتحرير البحث هنا ان تعلق العلم بالجزئي يقع على وجهين احدهما ان
يعلم انه وقع او سيقع او هو واقع الآن الثاني ان يعلم مقرونا
بسببه لا الزمان ولا من حيث انه وقع او سيقع مثل العلم بانه اذا
وصلت الشمس الى حد معين يقع التوسط بينها وبين القمر الارض
ويحصل الخسوف ولا خلاف في انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه
الثاني وانما الخلاف حصل بين الحكماء والمتكلمين في علمه تعالى بها بالوجه
الاول فذهب الحكماء الى منعه محتجين بانه لو علم الجزئي الزماني على
وجه يتغير لزم تغير علمه تعالى وهو محال بيان الملازمة انه اذا علم مثلا
الخسوف انه قد وقع ثم ان الخسوف عدم فهل يبقى علمه بوقوع الخسوف
ام لا فان كان الاول لزم الجهل وهو عليه تعالى محال وان كان
الثاني لزم عدم الاول ووجود غيره وذلك تغير في علمه تعالى

ويلزم ان يكون اضافة
العلم الى المعلوم لاضافة
القدرة الى المقدور لكن
لا يتقدم القدرة بعدم
المقدور والعرض لذلك
العلم وانما الذي بعدم
الاضافة الى الماهية ولذلك
لا تتغير الصفة
الا بتغير حقيقته منه

وهو محال واما بطلان اللازم فلان علمه تعالى نفس ذاته فيلزم من
تغيره تغير الذات واجاب المص وجماعة من المحققين بان العلم من
الصفات الحقيقية التي تعرضها الاضافة الى المعلوم كالقدرة التي
تعرضها الاضافة الى المقدور واذا عدم المعلوم عدمت اضافته اليه
كما اذا عدم المقدور عدمت اضافة القدرة فلا يصير القادر معدوما
بعدم مقدوره ولا تعدم عنه صفته الحقيقية بل اضافته اليه كذلك العلم
اذا تغير معلومه عدمت تلك الاضافة المتعلقة به وهي امر اعتباري
ووجدت اضافة اخرى ولا يتغير العلم الذي هو صفة حقيقية وفيه نظر
اذ يلزم ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته وهو باطل بل الجواب
ان جميع الموجودات في الازل الابد بكل منها على ما هو عليه منكشف
له وقد تبين بيانه في اول المسألة قال وهو يعلم ذاته خلافا لبعض
الفلاسفة لان ذاته لا يصح ان تكون معلومة واحتجاجهم بان العلم
اما صورة مساوية للمعلوم في العقل او اضافة وهما يستحيلان في علم
الباري العالم بنفسه ضعيف على تقديري الاضافة والصورة اما على
تقدير الصورة فلانها انما تعتبر في عالم بمعلوم مغاير لذاته اما العالم
بذاته فلان الصورة نفس ذاته فهو يعقل ذاته بذاته لا بصورة حاصلة
بذاته واما على تقدير الاضافة فنقول هنا ان الذات من حيث انها

عاقلة مغايرة لها من حيث هي معقولة فصحت الاضافة لان
المغايرة ولو بوجه ما كاف فيه قيل عليه انه يلزم الدور لان العلم
مشروط بالمغايرة فلو كان شرطا لها دار والجواب ان نقول الذات
من حيث يصح ان يكون معلومة مغايرة لها من حيث يصح ان تكون
عالمة وهذه المغايرة كافية ولا يتوقف على العلم اقول الباري
تعالى يعلم ذاته لانها معلوم من المعلومات التي يصح ان يعلم لكن
ما صح ان يعلم وجب ان يكون معلوما له تعالى فذاته معلومة و
المقدمات تقدم بيانها وخالف بعض الفلاسفة في ذلك فمنع من
علمه تعالى بذاته واحتج عليه بان العلم اما صورة او اضافة وكلاهما
مستحيلان في حق العالم بنفسه اما على تقدير الصورة فلانه يلزم منه اجتماع
الامثال وذلك لان العلم بالشيء هو حصول صورة مساوية للمعلوم
في ذات العالم فلو علم ذاته لحل في ذاته صورة مساوية لذاته فيلزم اجتماع
المثلين وهو محال واما على تقدير الاضافة فلانه يلزم منه اضافة الشيء
الى نفسه وهو غير معقول لان الاضافة نسبة تستدعي منتسبين متغايرين
والشيء لا يغاير نفسه والجواب ان هذا ضعيف اما على تقدير الصورة
فلان حصول الصورة انما يفتقر اليها في العالم بمعلوم مغاير لذاته فيحتاج
الى تحصيل صورة مساوية لذلك المعلوم ليشاهدها ويطلع عليها فيحصل له

العلم بذلك المعلوم اما العالم بذاته فالعالم بعلوم الشيء واحد فهو يعلم
ذاته بذاته لا بصورة مغايرة لذاته والا يلزم اجتماع الامثال واما
على تقدير الاضافة فقد اجاب الرئيس ابن سينا بان الاضافة لا
تستدعي المغايرة الخارجية بل الذهنية وهي حاصلة بالذات من حيث
انها عالمة مغايرة لها من حيث انها معلومة فان المغايرة ولو بوجه ما كافية
اعترض فخر الدين الرازي بانه يلزم منه الدور فان هذه المغايرة يتوقف
على قيام العلم بالذات حتى يصير الذات عالمة ومعلومة باعتبارين والغرض
ان العلم اضافة تستدعي المغايرة السابقة على قيامه بالذات فلو كانت
المغايرة الاولى هي هذه لزم الدور اجاب المحققون بان مراد الرئيس
ان الذات من حيث يمكن ان تكون عالمة مغايرة لها من حيث ان تكون
معلومة وبهذا القدر لا يتوقف المغايرة على العلم بالفعل بل على امكان
العلم فلا يلزم الدور وفيه نظر فانه تعالى ليس له صفة حالية بالامكان
والقوة بل كمالاته كلها بالفعل فكلما صح له شيء وجب له فالحق ان يورد الى
الاستدلال من اصله قال المبحث الرابع في انه تعالى حي اه اقول
اتفق العقلاء على وصفه تعالى بالحي واختلفوا في معنى ذلك فذهب الذين
يقولون بزيادة الصفات على ذاته وهو جمهور المعتزلة والاشاعرة الى
انه تعالى له صفة ثبوتية زائدة على ذاته هي الحيوة لاجلها يصح ان يقدر

البحث الرابع في انه تعالى حي
فيه ذهب بعضهم الى ان معنى
كونه حيا هو انه لا يستحيل ان
يقدر ويعلم وما يتبعهما من
هذه الصفة هي ما لاجلها
قد ثبتنا كونه قادرا عالما
فلا يستحيل ان يعلم بالارادة
فيكون حيا بهذا المعنى
وذهب اخرون الى انه
صفة لا بد من اختصاص ذاته
بصفة القدرة والعلم دون
غيرها من الذوات لا بد
له من مخصص وهي الحيوة
وقد بينا ضعف القول
في كتاب نهاية المرام
منه

ويعلم وذهب نفاة الصفات وهم الحكماء وابو الحسين البصري والمحققون
الى انها صفة سلبية ومعناها انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم ولذلك
ان هذا الوصف ثابت له تعالى ضرورة بعد ثبوت كونه قادرا عالما و
الحكماء فسروا الحي بانه الدراك الفعال وهو قريب مما ذكرناه احتج
الاولون بانه لولا اختصاص ذاته بما لاجله صح ان يقدر ويعلم لزم
التخصيص من غير مخصص واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان
الذوات متساوية في الذاتية فاختصاص بعضها بصحة القدرة والعلم دون
بعض يستدعي ذلك والجواب من وجوه الاول سلمنا انه لا بد له من
مخصص لكن لم قلتم انه زائد ولم لا يجوز ان يكون خصوصية ذاته تعالى سلمنا
ذلك لكن ما ذكرتموه مبني على تساوي الذوات لكن اختصاص ذاته تعالى
بتلك الصفة دون ما عداه وهو ممنوع بل ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات
كما مر بيانه الثالث لو تساوت الذوات لصفات ان لم يكن المخصص
لزم التخصيص من غير مخصص وهو محال وان كان المخصص نقلنا الكلام اليه
وهلم جرا الى غير ذلك قال المبحث الخامس في انه تعالى مريد اه اقول
اتفق المتكلمون على وصفه تعالى بالارادة وخالف الفلاسفة في ذلك
فلم يثبتوا الله تعالى هذه الصفة بناء منهم على ان القاصد الى ايجاد شيء انما
يكون مستكملا بذلك الشيء من حيث انه اذا فعله حصل ما هو اولى به ان يفعله

البحث الخامس في انه تعالى مريد
وخالف في ذلك جمهور [illegible]
[illegible] ان الارادة [illegible]
[illegible] الى [illegible]
[illegible] دون [illegible]
[illegible] القدرة الى [illegible]
[illegible]

فان القاصد لايجاد شيء لو لم يكن ذلك الشيء اولى به لما ترجح القصد نحوه
فلو كان تعالى مريدا لكان مستكملا بغيره فكان ناقصا تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا وفيه نظر فانه يجوز ان يقصد الى ايجاد شيء لكون ذلك الشيء حسنا
في نفسه فان وقوع فعل الحسن حسن في نفسه واحتج المتكلمون على ثبوت الارادة
بما ذكره المصنف وتقريره ان الله تعالى اوجد العالم في وقت وجوده دون ما قبله
وما بعده مع تساوي الاوقات بالنسبة الى الفاعل والقابل واوجده على
شكل دون شكل مع جواز ان يكون مثلثا او مربعا او مخمسا او غير ذلك من
الاشكال الممكنة للاجسام فاختصاص وجوده بوقته وشكله مما هو عليه يفتقر الى
مخصص لما عرفت من استحالة التخصيص من غير مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان
يكون هو القدرة لان من شانها الايجاد من غير تخصيص بوقت او وصف
والا لما صح الفعل في غير ذلك الوصف ولا العلم لان العلم تابع للمعلوم
بمعنى انه مستفاد منه فان كون الناطق ماخوذا من علمنا بالانسان لاجل
انه في الواقع كذلك لا انه كذلك لاجل علمنا به واذا كان تابعا لا يكون
مخصصا لان المخصص متقدم والتابع متاخر ولا باقي الصفات وذلك ظاهر
فبقي ان يكون امرا اخر وهو الارادة وفيه نظر فان كون العلم تابعا انما
يتم في العلم الانفعالي المستفاد من الاعيان الخارجية لا العلم الفعلي وعلمه
تعالى من القسم الثاني فيجوز ان يكون متقدما فجاز ان يكون مخصصا وهو العلم باشتمال

الفعل على المصلحة وتمام البحث في الارادة في حقه تعالى قد تقدم
في باب الاعراض تحقيق هذا المقام ونقول هنا ذهب ابو الحسين البصري
الى ان ارادته تعالى هي علمه بالمصلحة لان هذا المعنى صالح للتخصيص وكل ما
صلح للتخصيص فهو ارادة اما الصغرى فلان العلم بالفعل المشتمل على المفسدة
او المصلحة المعينة مخصص ومميز له عن باقي الافعال وذلك ظاهر واما الكبرى
فلانا انما احتجنا الى اثبات الارادة لاجل تخصيص الافعال وتمييزها بحيث
يوقعها الفاعل على حال دون حال وقد صلح العلم المذكور للتخصيص فيكون
هو الارادة والاعتراض عليه من وجوه الاول لم لا يكون يجوز المخصص
هو الميل المترتب على هذا العلم كما تقدم الثاني ان العلم تابع فلا يصلح للتخصيص
ويرد على هذا ما تقدم من انقسام العلم الى قسمين والتابع احدهما لا غير الثالث
قوله انه صالح للتخصيص متى هذا الا يمنع ان يكون هنا مخصص اخر فان ذلك
جائز ومع جوازه لا يكفي ذلك في بيان المدعى وذهب ابو القاسم الى ان
ارادته في افعاله علمه بها وفي افعال غيره امره بها ويرد عليه ما ورد على
ابي الحسين في العلم واما الامر فهو متعلق بالارادة فهو مغاير لها وذهب
النجار الى ان معنى كونه مريدا هو انه غير مغلوب ولا مكره وهي ادلة
سلبية مع ان ما ذكره لا يلزم لافعال المريد لانه يعقل الارادة وذهبت
الاشاعرة وبعض المعتزلة الى ان له صفة ثبوتية زائدة على الداعي من

علم ظ

شرع في التفصيل لكن الاشاعرة قالوا ابقاؤها والمعتزلة كذلك اولوها وسيأتي تمام
كلامهم واحتجاجهم في الجواب عنه قال المبحث السادس في انه تعالى مدرك
اقول اتفق المسلمون على وصفه تعالى بالادراك لوروده في الكتاب العزيز
واختلفوا في تفسيره فقال ابو الحسين البصري والكعبي معناه علمه بالمدركات
وقالت الاشاعرة واكثر المعتزلة انه زائد على العلم احتج ابو الحسين على مذهبه
بان الادراك في حقه تعالى اما ان يكون هو العلم والاحساس او غيرهما
والاخيران منتفيان فتعين الاول وهو المط اما بطلان الاحساس فظاهر
لاستحالة الحواس عليه تعالى واما كونه غير العلم والاحساس فلانه غير معقول
فلا يصح الحكم به لان الحكم على الشيء او به لا بد له من تصوره اولا لان اثبات
ما ليس بمعقول جهالة وفيه نظر لان قوله ان الثالث غير معقول اما يعني به
المعقولية لاستحالة اتصافه به كما في كونه جسما مجردا غير معقول وهو نفس النزاع
فيه فيكون مصادرة على المط او يعني انه متعقل فنقول لا يلزم من عدم تعقل
الشيء كانتفائه فان عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء واحتج
الاشاعرة ومن قال بالزيادة بوجهين الاول انه زائد على العلم في الشاهد
فيكون كذلك في الغائب الثاني انه لو لم يكن موصوفا بالادراك لاتصف
بضده وهو نقص لان ضده نقص والله تعالى منزه عن النقص بيان الاول
انه تعالى حي وكل حي يصح ان يدرك فلو لم يكن الباري تعالى مدركا لزم

المبحث السادس في انه تعالى مدرك اجمع المسلمون على ذلك واختلفوا في معناه فقال ابو الحسين معناه انه تعالى عالم بالمدركات وقالت الاشاعرة واكثر المعتزلة انه زائد على العلم ويدل على ذلك القرآن ... انه تعالى عالم ... بجميع ... واحتج ... ضعيف لما تقدم ... ذلك ... في حقه تعالى ...

اتصافه بعدم الادراك والجواب عن الاول ان الزيادة في
الشاهد مسلمة لكنها راجعة الى تأثر الحاسة والحاسة مستحيلة عليه تعالى فيستحيل ذلك
الزائد وعن الثاني بانا لا نسلم انه لو لم يكن موصوفا به لاتصف بضده لجواز
الخلو عن الضدين كالهواء فانه لكونه جسما يصح اتصافه بالسواد والبياض
ولا يلزم من عدم اتصافه باحدهما اتصافه بالاخر ثم لا يلزم من عدم اتصافه به
اتصافه بعدمه لكن لم قلتم ان عدم الادراك نقص في حقه تعالى والقياس
على الشاهد لا يتم فان حسن الصورة في الشاهد من صفات الكمال وليس في
الغائب كذلك ولا يلزم من عدم اتصافه به نقص وايضا فانا نمنع كبرى
القياس اعني كل حي يصح ان يدرك فان كثيرا من الاحياء قد ينفى عنه
الادراك فان السمك وكثيرا من الهوام لا سمع لها والعقرب والخلد
لا بصر لها والديدان لا سمع لها ولا بصر فلا يتم المدعى والاولى ان يقول
لما دل الدليل السمعي على اتصافه تعالى بالادراك آمنا بذلك ورأينا
ان حقيقته اللغوية تفتقر الى الالات الجسمانية وهي مستحيلة عليه تعالى فعلمنا
ان المراد ليس حقيقته اللغوية فتعين حمله على المجاز وهو العلم لانه اقرب
المجازات اليه لانه اطلاق اسم السبب على المسبب فيكون المراد به كونه
عالما بالمدركات قوله واحتجاج النفاة آه اشارة الى حجة الفلاسفة و
المانعين من وصفه تعالى بالادراك وتقريرها انه لو كان الباري تعالى

موجودا بالادراك لزم اتصافه باللذات الحسية واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الادراك البصري اما بخروج الشعاع او بالانطباع
وكلاهما مشتران الى الالة وكذا الادراك السمعي يتوقف على وصول
التموج الى الصماخ وكذا باقي الادراكات وهو ظاهر فلو كان تعالى
موصوفا بالادراك لكان له الات جسمية وهو محال والجواب من وجهين
الاول انا نمنع التوقف على الشعاع والانطباع وقد تقدم الثاني ان
ذلك ان سلمنا توقفه على الحواس فهو في الشاهد واما في الغائب فلا يجوز
ان يكون في الغائب بمعنى آخر قال البحث السابع في انه تعالى متكلم اه اقول
هذه الصفة ايضا مما خالفت فيها الحكماء لتوقفها على الالة الجسمانية ولعدم
دليل عقلي يدل على غير ذلك واتفق المسلمون على اتصافه تعالى بها لورودها
ذلك في النقل ثم اختلفوا في تفسير ذلك فقالت المعتزلة معنى كونه متكلما انه
اوجد حروفا واصواتا في اجسام مخصوصة لتدل على المعنى التي يريد تفهيم
التعبير عنها وقالت الحنابلة كلامه عبارة عن الحروف والاصوات المسموعة
لكنه عندهم قديم وقالت الاشاعرة الكلام معنى واحد قائم بذاته
تعالى قديم ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استفهام ولا غير ذلك من اساليب
الكلام وليس بحرف ولا صوت تدل عليه العبارات وسياتي تمام الكلام في هذا
المقام واختار الشارح مذهب المعتزلة وهو الحق واستدل على ثبوت الكلام

قوله البحث السابع
في انه تعالى متكلم [illegible]
على ذلك وخصص [illegible]
فالمعتزلة على ان معناه
انه تعالى اوجد حروفا واصواتا
في بعض الاجسام تدل على المعنى
[illegible]
والاشاعرة [illegible]
[illegible] يدل عليه [illegible]
ولا صوت وليس بامر ولا
نهي ولا خبر [illegible]
يعني الكلام [illegible]
على ثبوت الكلام له [illegible]
الاول ما تقدم من انه
قادر على كل مقدور
ولا دور لانه [illegible]
على نبوته بغير القرآن من
المعجزات او به لا من حيث
انه مسند الى [illegible]
[illegible]
الاشاعرة [illegible]

الكلام له تعالى بهذا المعنى بوجهين عقلي ونقلي اما العقلي فلان ايجاد
حروف واصوات في جسم من الاجسام امر ممكن وكل ممكن فهو مقدور
له تعالى فثبت الكلام بهذا المعنى مقدور له تعالى اما الصغرى فظاهر
واما الكبرى فلما تقدم من كونه تعالى قادرا على الممكنات واما النقلي
فقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما اولان كلامه تعالى مسموع ولا شيء
من غير الحرف والصوت بمسموع فلا شيء من غيرهما بكلام له تعالى اما
الصغرى فقوله تعالى حتى يسمع كلام الله واما الكبرى فظاهر ولا يقال
استدللت على ثبوت الكلام بالكلام فيلزم الدور لانه ان كون القرآن
حجة يتوقف على كونه كلام الله وكونه تعالى متكلما بالقرآن فيلزم الدور
لانا نجيب عنه بانا لا نسلم ان كون القرآن حجة يتوقف على كونه متكلما
بل يتوقف على صدق الرسول وصدق الرسول يتوقف على المعجزة
وهو اعم من القرآن لحصوله من غير القرآن من انشقاق القمر وغيره
ثم نستدل على كونه تعالى متكلما بالقرآن لا من حيث انه من كلام الله
بل من حيث هو اخبار الرسول الصادق في كل ما اخبر به او نستدل
بالقرآن على صدق الرسول لا من حيث انه كلام الله بل من حيث
الاعجاز الحاصل في فصاحته واسلوبه وتركيبه قوله ره والمعتزلة [illegible]
الخ واعلم ان هذه المسئلة من المعارك العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة

وقد طول الفريقان في تقرير الكلام ونحن نذكر حاصل ما ذكره الاشاعرة
وما اورده المعتزلة فنقول ذهبت الاشاعرة الى انه تعالى متكلم بدلالة
العقل والنقل عليه وان كلامه تعالى معنى قائم به وانه واحد ليس
امرا ولا نهيا ولا غير ذلك وانه قديم والمعتزلة بالغوا في انكار جميع
هذه المدعيات فلنورد كلام الفريقين ملخصين له باوجز عبارة
وذلك في مسائل الاولى قالت الاشاعرة البارى تعالى حي وكل
حي يصح ان يكون متكلما فلو لم يكن تعالى متكلما لكان موصوفا بضده
وضده نقص تعالى الله عنه وقالت المعتزلة لا نسلم ان كل حي يصح
ان يكون متكلما ولا نسلم انه لو لم يكن موصوفا بضده ولا نسلم
ان ضده نقص وقد تقدم بيان ذلك كله في مسئلة الادراك الثانية
قالت الاشاعرة الكلام عندنا يقال على قسمين الاول الكلام الحسي
وهو ايجاد الحروف والاصوات الدالة على المعاني كما ذكرتم والثاني المعنى
الذي يعبر عنه بتلك الحروف والاصوات وهو الكلام النفسي كما اشار اليه
الشاعر بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا اما القسم الاول فلا نزاع فيه واما الثاني فيدل على ثبوته انه ثبت
ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية فاذا نطق احدنا بكلام فذلك
المدلول عليه ليس هو الاعتقاد لانه يخبر عما لا يعتقده وليس هو القدرة ولا العلم

العلم وهو ظاهر ولا الارادة لان الشخص قد يأمر بما لا يريد كما في قصة
الامر لعبده واهانته لعذره عند السلطان حين يوعده على ضربه
فانه يامره طالبا غير مريد لطاعته فان طاعته مستلزمة لعقاب
السلطان له والعاقل لا يريد ضرر نفسه وظاهر ان غير ذلك من
الصفات ليس مما وضع له اللفظ فبقي ان يكون لمعنى اخر وهو الكلام
النفسي ويدل على تسميته كلاما البيت المذكور ومنع نقول لما دل
الدليل على كونه متكلما فلا يجوز ان يكون كلامه هو القسم الحسي لان
كلامه صفة وصفة الشيء تقوم به لكن الحسي لا يقوم به فلا يكون صفة
فبقي ان يكون هو القسم النفسي وهو المطلوب انه تعالى متكلم بمعنى انه
قائم به ذلك المعنى النفسي قالت المعتزلة انه لا شك ان المتبادر
الى الافهام من قولنا تكلم فلان ليس الا ايجاد الحروف والاصوات
وذلك مما لا شك فيه ولهذا لو قال شخص في الاخرس والساكت
انهما متكلمان لكذبه العقلاء في ذلك ولو كان الكلام ما ذكروه لما صح
لما ساغ لهم تكذيبه لان الاخرس والساكت لهما ذلك المعنى
والمراد من البيت المذكور تخييل الكلام والا لكان الاخرس متكلما
مع انه كلام شعري غير مفيد للمباحث العلمية وقولهم في الاستدلال
على القسم الثاني بان اللفظ موضوع للصور الذهنية انما تقررت

او كيفيات تلحقها بحيث تتغير بتغيراتها وكلاهما من اقسام الكلام ولان
اطلاق لفظ الكلام عليها انما باصطلاح حكم وهو قسم سمّي لكن قولكم
ذلك ليس ارادة لانه قد يأمر بما لا يريد ممتنع فانه كان لا يريد
الامتثال حرزا لنفسه كذلك لا يطلبه بل يوجد صورة الامر وليس بامر
حقيقة لان الارادة شرط في الامر عند بعضهم وليس له ارادة ثم
انا نقول ان الحكم بالشيء مسبوق بالعلم به وما ذكروه غير معلوم لا
ضرورة ولا نظرا فاثباته جهالة وحيث قد بان بطلان ما اثبته الاشاعرة
لم يكن كلامه تعالى الا الحروف والاصوات وذلك هو المطلوب و
قولهم انه صفة وصفة الشيء لا تقوم به مبني على كون المتكلم من قام به
الكلام وهو قسم كما يجيء الثالثة قالت الاشاعرة ذلك المعنى واحد
ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وذلك من اساليب الكلام
فان المرجع كلها الى شيء واحد فان حاصل الامر وهو الاخبار
عن حصول العقاب على النهي والترك حصول العقاب على الفعل
كذا غير ذلك فالكل يرجع الى الاخبار وهو واحد وهو المطلق
قالت المعتزلة الحكم بكون الامر والنهي والخبر والاستفهام و
التمني والترجي وغير ذلك من الاساليب حقائق مختلفة ضرورية
فدعوى اتحادها مكابرة صريحة نعم قد يتصور اشتراك الامر والنهي

والنهي في استلزام الخبر كما قلتم لكن ذلك لا يوجب الاتحاد و
ثم انه كيف يتصور الاتحاد في صورة الاخبارات والفاظ العقود
وامثال ذلك الرابعة قالت الاشاعرة حيث تقرر ان كلامه
تعالى هو المعنى فاما ان يكون قائما بغيره وهو محال لان قيام
صفة الشيء بغيره غير معقول او لا به ولا بغيره وهو محال ايضا لاستحالة
حصول عرض لا في محل فبقي ان يكون قائما به تعالى فلا جاز ان
يكون حادثا في محل الحوادث فيكون قديما وهو المطلوب قالت المعتزلة
هذا الكلام قسم اما اولا فلانه مبني على ثبوت المعنى وقد بان بطلانه
واما ثانيا فلان قولكم اما ان يكون قائما بغيره وهو محال فان
المتكلم من فعل الكلام لا ما قام به الكلام فان هذا البحث لفظي
لغوي ولا شك ان اهل اللغة لا يسمون بالمتكلم الا من فعل الكلام
ولهذا يقولون تكلم الجني على لسان المصروع وكذلك الصدا
لا يوصف بانه متكلم وان كان الكلام قائما به واذا بطل كون
المتكلم من قام به الكلام بطل تقسيمهم الذي انه اما ان يكون قديما
او حادثا الى اخره فصل التفصيل [illegible] في [illegible] هذه
الصفات الى اخره اقول اتفق العقلاء على انه تعالى باق
لذاته لكن اختلفوا في كيفيته فذهب ابو الحسين الاشعري الى

انه تعالى باق حق بقدم بذاته وذهب القاضي وامام الحرمين وفخر
الدين الرازي والمعتزلة واصحابنا الى نفي ذلك البقاء خارجا
وحكموا بانه تعالى باق لذاته لا ببقاء قائم به وهو الحق واستدل
المص عليه بوجوه الاول لو كان تعالى باقيا ببقاء زائدا على ذاته
لزم كونه ممكنا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان
ذلك الزائد على الواجب مغاير لها والفرض افتقاره اليه وكل
مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى باقيا ببقاء لكان ممكنا
الثاني لو كان باقيا ببقاء زائد على ذاته لزم التسلسل والتالي
كالمقدم في البطلان بيان اللزوم ان ذلك الزائد يستحيل ان
لا يكون باقيا والا لم تكن الذات باقية ايضا واذا كان باقية كان
له بقاء وبقائه باق ايضا فله بقاء فيلزم التسلسل الثالث لو كان
تعالى باقيا ببقاء لزم اما عدم البقاء للذات او الدور او التسلسل
او كان ذات صفة وبالعكس والتالي بأسرها باطلة فكذا الملزوم
بيان الشرطية ان البقاء اما ان يكون باقيا او لا فان كان الثاني
لزم الامر الاول لان الذات انما هي باقية بهذا البقاء وقد
فرض غير باق فتكون هي غير باقية وان كان الاول فاما ان يكون
باقيا ببقاء او لذاته فان كان الاول فذلك البقاء اما ان يكون

يكون باقيا ببقاء آخر فيتسلسل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو اللازم
الثالث وان كان باقيا لذاته لزم كون البقاء ذاتا لان ذاته
كافية في استمرار وجوده والذات ليست كافية فتكون الذات اولى
بالوصفية او لى بالذاتية فيلزم انقلاب الحقيقة وهو اللازم الرابع
المبحث الثاني في نفي المعاني والاحوال اه اقول المعاني اي
المبادي المحمولات كالقدرة ينتزع منها القادر وكالعلم ينتزع
منه العالم ويحمل على الذات الى غير ذلك فهل هذه المبادي امور
موجودة قائمة بالذات مغايرة لها او غير ذلك فيه قولان ذهبت
الاشعرية الى انه تعالى يوصف بانه قادر عالم حي وغيرها اي
صفاته لاجل اختصاص ذاته بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها و
هي معان قديمة حالة في ذاته والقادرية والعالمية اعني المتعلق
بالمقدور والمعلوم عند نفاة الاحوال منهم هي نفس القدرة و
العلم والحيوة وعند مثبتي الحال منهم هي احوال متعلقة بتلك المعاني و
وذهب ابو هاشم واتباعه الى انه تعالى يوصف بانه قادر عالم حي
لاجل اختصاص ذاته باحوال هي القادرية والعالمية والحيية والموجودية
والحال عندهم قد عرفت انها صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم
وذهب نفاة الاحوال من المعتزلة والحكماء الى انه تعالى قادر لذاته

عالم لذاته حي لذاته لا لاجل المعاني والاحوال والعلم والقدرة والحيوة
هي نفس الحقيقة المقدسة في الخارج ومغايرة لها بحسب الاعتبار ومعنى ذلك
ان متعلقات هذه الصفات اعني التمكن من الايجاد بالنسبة الى القدرة
والظهور والكشف بالنسبة الى العلم صادرة من ذاته لا لاقتضاء ذاته
اياها لا بواسطة قيام تلك الصفات بذاته فالذات باعتبار صدور الاشياء
عنها قدرة وباعتبار ظهور الاشياء لها علم الى غير ذلك وذلك لان
الذوات على قسمين منها ما تقتضي الامور المذكورة لا لقيام آخر به ومنها
ما ليس كذلك ويتضح ذلك بمثال محسوس وهو ان النور اذا وقع عليه
الجدار مثلا ظهر لنا الجدار والنور معًا لكن ظهور الجدار بواسطة وقوع
النور عليه وظهور النور لا بواسطة قيام نور آخر به بل بذاته فكذلك
ذات الله تعالى وذات غيره بالنسبة الى الصفات وهذا هو الحق وقد
استدل الحكماء على حقيقته بوجوه الاول انه لو كانت هذه الصفات موجودة
في الخارج لزم اثبات قديم سواه واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم فلان كل ما عداه ممكن لما ياتي من دليل
التوحيد وكل ممكن مستند اليه مختارًا لما تقدم وفعل المختار حادث لما تقدم
ايضا فكل ما سواه حادث فلا قديم سواه الثاني لو كان له تعالى صفة زائدة
على ذاته لزم افتقاره الى الغير واللازم باطل لما ياتي في بيان الوحدة ظاهر

لان الغرض توقف اتصافه تعالى على تلك الصفات وهي ان كانت
قائمة به لكنها مغايرة لذاته لتحقق كل منها منفكا عن الآخر فيلزم افتقاره
الى الغير متوقف منفعلا عنه بحث الثالث لو كان له صفة زائدة لزم اما
الدور او التسلسل واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم بيان الشرطية ان
الصفة مفتقرة الى الذات والذات غيرها وكل مفتقر الى الغير ممكن وكل
ممكن مستند اليه لما تقدم وهو فاعل مختار فعله بواسطة القدرة والعلم
فيكون تاثيره بالقدرة والعلم مشروطا بالقدرة والعلم فاما ان يكون
مشروطا بقدرة اخرى وعلم اخر اولا فان كان الاول لزم التسلسل
فانا ننقل الكلام اليها ونقول كما قلنا في المشروط وان كان الثاني لزم
الدور لانه اشتراط الشيء بنفسه واما مذهب ابي هاشم فمكتفي في ابطاله بعدم
تعقله لما تقدم في نفي الاحوال قال البحث الثالث في انه تعالى مريد
لذاته اه اقول اختلف المتكلمون في كيفية اتصافه تعالى بالارادة
فذهب الجبائيان واتباعهما الى انه مريد بارادة محدثة لا في محل و
ذهب الاشعرية الى انه تعالى مريد بارادة قديمة قائمة بذاته احتج الجبائيان
بانه لو جاز ان يكون مريدا لذاته والا لكان مريدا بجميع الاشياء لان
نسبة ذاته الى الجميع بالسوية فيلزم ان يكون مريدا للمتناقضات واذا
تعلقت ارادته بشيء وجب وقوعه فيجتمع النقيضان هف ولا جائز ان يكون

[illegible] تعالى مريد بارادة [illegible]
[illegible] انه مريد بارادة قديمة قائمة [illegible]
[illegible] ارادة اخرى ويتسلسل [illegible]
[illegible]

مريدا بارادة قديمة والا لزم قدم المراد وايضا لا قديم سواه فبقي
ان يكون مريدا بارادة محدثة فلا يجوز ان يكون قائمة بذاته لاستحالة كونه
محلا للحوادث ولا بغيره والا لزم رجوع حكمها الى الغير لوجوب رجوع
حكم العرض الى محله فبقي ان يكون قائمة بذاتها وهو المطلوب واحتج الاشاعرة
بانه ليس مريدا لذاته لما تقدم ولا بارادة محدثة قائمة به او بغيره لما تقدم
ايضا ولا لا في محل لعدم تعقله فبقي ان يكون مريدا بارادة قديمة وذلك
هو المطلوب وذهب المحققون الى بطلان القولين معا واختاره بعضهم وحكم
بانه مريد لذاته واستدل على بطلان مذهب الاولين بوجهين الاول
ان قيام الارادة بذاتها غير معقول لانها عرض ولا شيء من العرض بقائم
بذاته الثاني ان كل حادث اما مفتقر الى محدث مختار وفعل المختار مشروط
بالارادة فاما ان يكون مشروطا بارادة اخرى فيلزم التسلسل او لا بارادة
اخرى فيلزم الدور وعلى بطلان مذهب الاخرين بما تقدم من نفي المعاني واما
قولهم لو كان مريدا لذاته لزم اجتماع النقيضين فمم لجواز تعلق ارادته ببعض
المرادات دون بعض لذاتها لا بد لنفيه من دليل قال البحث الرابع
في ان كلامه تعالى حادث الاشاعرة سلفوا عن ذلك والحنابلة ايضا مع
اعترافهم بان الكلام هو الحروف والاصوات ذهبوا الى قدمه قلنا انه مركب
من حروف متتالية يعدم السابق منها بوجود اللاحق والقديم لا يعدم ولا يكون مسبوقا

مسبوقا بغيره والسابق واللاحق محدثان ولان الاخبار بارسال نوح
في الازل اخبار عن الماضي ولا سابق على الازل ولان امر المعدوم
عبث ولقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا قال قد تقدم
البحث في كلامه وذكرناه الحق وذكره من حجة الاشاعرة والمعتزلة
وذكر المصنف هنا الاستدلال على كون كلامه حادثا وهو مذهب المعتزلة
والكرامية خلافا للاشاعرة والحنابلة لكن ما ذكره لا يدفع به مذهب
الاشاعرة لما تقدم عنهم من انهم يثبتون الكلام النفسي بل الذي قديم
عندهم هو المعنى وذلك لا يبطل بما قال بل بما تقدم بل يبطل به مذهب
الحنابلة وهو من وجوه الاول انه مركب من الحروف المتتالية
التي كل واحد منها يلحقه العدم ولا شيء من القديم يجوز عليه العدم والثاني
اللاحق مسبوق بالسابق ولا شيء من القديم بمسبوق بغيره الثالث لو كان
كلامه تعالى قديما لزم كذبه واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
انه اخبر عن ارسال نوح بقوله انا ارسلنا نوحا والاخبار مسبوق بوقوع
النسبة في الخارج في زمان سابق على زمان الاخبار فلو كانت هذه الصيغة
قديمة لوجب ان يكون ثم زمان سابق على الازل مع انه لا سابق على
الازل فيكون كذبا الرابع ان من جملة كلامه تعالى في الازل الامر والنهي فيكون
ازلية لكن ذلك محال لكونه امرا ونهيا للمعدوم وهو عبث قبيح مستحيل عليه تعالى

منه كان كلامه ازليا لكان عابثا اما الاول فلقوله تعالى ما يأتيهم من
ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون والذكر هو القرآن لقوله تعالى
فانه لذكر لك ولقومك وانا نحن نزلنا الذكر الى غير ذلك والقرآن
كلام الله تعالى بالاجماع فيكون حادثا قال البحث الخامس انه اي
الصدق هو الخبر المطابق للواقع وخبر الله تعالى كله صدق لوجهين الاول
انه لو لم يكن صدقا لكان كذبا وهو ظاهر والكذب قبيح ولا شيء من
القبيح يجوز عليه تعالى وسيأتي بيان المقدمتين معا في باب العدل الثاني
انه لو جاز عليه الكذب في الاخبار لزم ارتفاع الامان بوعده ووعيده
فتنتفي فائدة التكليف والبعثة لان فائدتهما التعريض لمنافع الابدية
والاذعان بوقوعها ولا يحصل مع هذا التجويز قال البحث السادس انه
اقول مع تحقق كون صفاته تعالى عين ذاته في الخارج يستحيل كونها غير
ازلية لما ثبت من ازلية ذاته لكن المصنف اكد ذلك بتقريره انها
لو لم تكن ازلية لكانت متجددة حادثة وكل حادث لا بد له من محدث
مختار فيستدعي ذلك تقدم قدرته وعلمه وننقل الكلام ونقول كما قلنا
في الاول ويلزم التسلسل وهو محال وما لزم من فرضه المحال فهو محال
فكونها غير ازلية محال فتكون ازلية وهو المط قال وهي زائدة على
ذاته اه اقول اعلم انه تعالى اذا نسبت الى الامور الخارجية كالمقدورات والمعلومات

والمعلوم والمراد وامثال ذلك فلا شك في حصول امر لك يحاذي ذات
ممكن في الذهن لا في الخارج اما الاول فلانه لولاه لكان كحصول العلم
بالذات ولو بوجه ما كحصول العلم بالصفات واللازم باطل فكذا الملزوم
واما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانا نعقل بعد حصول العلم بذاته
تعالى انه تعالى قادر فتجب صفاته المتعددة واما الثاني فلانها لو كانت
زائدة في الخارج لكانت اما قديمة او حادثة وكلاهما محال اما الاول
فلانه يلزم منه تعدد القدماء وهو باطل لما تقدم ولان القول بقدم غيره
تعالى كفر بالاجماع ولهذا اكفرت النصارى بقولهم بقدم الاقانيم ولان
هذا المعنى اشار رضي الله في كلامه بقوله من وصف الله سبحانه فقد قرنه
ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزأه واما الثاني فلانه يلزم منه
ف وان الذات لكونه محلا للحوادث وهو باطل كما مضى الثاني التسلسل
كما قررناه قال المقصد السابع فيما يستحيل عليه تعالى وفيه مباحث
الاول في استحالة مماثلته تعالى لغيره ذهب ابو هاشم الى انه تعالى يساوي
غيره من الذوات وانما يخالفها بحالة توجب احوالا اربعة العالمية
والقادرية والحيية والموجودية والحق خلافه فان الذوات متساوية
تتساوى في اللوازم فيجب القدم على الحوادث والحدوث على الله تعالى
وكلاهما باطل ولان خصائصها توجب المخالفة ودون غيره ترجيح من غير

مرصد اقول لما فرغ من الصفات الثبوتية اعني صفات الكمال والجلال
شرع في التنزيهات فبدأ بكونه تعالى مخالفا لغيره من الذوات والمعنى
ماهيته وانه لا مثل له وهو مذهب الفلاسفة والاشاعرة خلافا لاكثر
المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة لغيرها من الذوات
بناء منهم على ان جميع الذوات متساوية في الذاتية لان المفهوم من
الذات عندهم هو ما صح ان يعلم ويخبر عنه وجميع الذوات مشتركة في هذا
المعنى فتكون متساوية ثم اختلفوا فيما به تميز ذاته من باقي الذوات فعند بعضهم
انها تمتاز بنفس ماهيتها وعند بعضهم انها تمتاز بوجوب الوجود والقدرة
التامة والعلم التام الى غير ذلك وتفرد ابو هاشم ومن تبعه بان خلافه
تعالى حالة تسمى الالهية بها تمتاز عن باقي الذوات وتلك الحالة
توجب له احوالا اربعة هي الموجودية والقادرية والعالمية والحيية و
استدل المصنف عليه بوجهين الاول ان الذوات المتساوية تتساوى باللوازم
يعني ان كل ما كان لازما لهذه الذوات يكون لازما لتلك الذات
والا لما كانت متساوية في الماهية هف وح نقول لو كان تعالى مماثلا
لغيره من الذوات لصح عليه الحدوث لانه من جملة لوازم تلك الذوات ولصح عليها
القدم لانه من لوازم ذاته فيلزم حدوث الله تعالى وقدم الحادث وهو
لازم من مساواته لغيره فلا يكون مساويا له وهو المطلوب الثاني ان اختصاص

اختصاص ذاته تعالى بما توجب المخالفة كما ذكره اما ان يكون لذاته او لا
فعلى الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك الامر ونقول اختصاصه
اما ان يكون لذاته او لامر آخر وعلى الثاني يلزم ترجيح احد الطرفين المتساويين على الآخر
وهو محال قال البحث الثاني في انه تعالى يستحيل ان يكون مركبا اقول
هذا البحث فيه مسائل الاولى انه ليس بمركب بوجه ما من الوجوه سواء كان
التركيب خارجيا كالاجسام المركبة من الجواهر الافراد او ذهنيا كتركب
الماهية في الجنس والفصل فان الجنس انما يتميز عن الفصل في الذهن اما في
الخارج فهما واحد اذ ليس في الخارج حيوان مطلق وناطق مطلق وانضم منهما
معنى ثالث هو الانسان بل وجود الانسان هو وجود الحيوان الذي
ذلك الحيوان هو الناطق فكل مركب يلتئم عن عدة امور ويكون وجوده
انما يتم بوجود تلك الامور ووجود الجزء سابق على وجود الكل خارجا وذهنا
لمطابقة الذهن الخارج اذا تقرر هذا فنقول لو كان تعالى مركبا لكان مفتقرا
الى جزئه وجزؤه غيره فيكون مفتقرا الى غيره فيكون ممكنا هف الثانية انه
يستحيل ان يتركب عنه غيره بمعنى ان يكون هو جزءا من غيره والدليل على
ذلك انه لو كان جزءا من غيره لكان منفعلا الى الغير قابلا معه الصورة
الاجتماعية الحاصلة لهما فيكون منفعلا والانفعال عليه تعالى محال الثالثة
انه لا جنس له ولا فصل له لانه تقرر انه غير مركب واذا لم يكن مركبا لم يكن

حيث [illegible] انه لا يتصل [illegible]
[illegible] مركبا [illegible]
[illegible]
[illegible] لتمامه
الانفعال عن الغير [illegible]
[illegible] ولا فصل له
[illegible]
ذاته ولغيره [illegible]
[illegible]
[illegible] عن غيره [illegible]
لغيره [illegible]
اليه فيكون [illegible]
مفتقرا [illegible] وهو محال
[illegible]

لا جزء واذا لم يكن له جزء لم يكن له جزء ولا فصل ولم يكن له حد لان الحد
مركب منهما الرابعة انه يستحيل ان يكون له تعالى وجودان احدهما بالذات
والآخر بالغير يعني ان يكون واجبا بذاته وبغيره لانه لو كان كذلك
لكان مستغنيا مفتقرا معا وذلك لان وجوب وجوده لذاته يقتضي استغنائه
عن الغير ووجوبه لغيره يقتضي افتقاره اليه فيكون مستغنيا مفتقرا معا وهو محال
قال البحث الثالث في انه تعالى يستحيل آه اقول في هذا البحث مسائل
الاولى انه يستحيل ان يكون متحيزا خلافا للمشبهة والمراد بالمتحيز ما حصل في الحيز
وهو الجسم والجواهر الافراد عند المتكلمين والدليل على ذلك وجهان
الاول ان الواجب ليس بمحدث وكل متحيز محدث ينتج ان الواجب ليس
بمتحيز وهو المطلوب اما الصغرى فقد تقدم واما الكبرى فلان كل متحيز اما
متحرك او ساكن والحركة والسكون حادثان لما تقدم وما لا يخلو عن الحوادث
حادث وقد تقدم بيانه ايضا فكل متحيز محدث الثاني انه لو كان متحيزا لما
انفك عن الحيز لان صفاته ذاتية يستحيل انفكاكه عنه فيكون حيزه قديما كقدمه
الثانية انه يستحيل ان يكون قائما بالمتحيز والقائم بالمتحيز عند المتكلمين هو
العرض وعند الحكماء المادة والصورة والعرض والدليل على ما قلنا انه
لو كان قائما بالمتحيز لكان مفتقرا اليه وكل مفتقر الى غيره ممكن فلو كان قائما
بالمتحيز لكان ممكنا هف الثالثة يستحيل ان يكون تعالى حالا في غيره والمراد

والمراد بالحلول هو قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية بحيث يمتنع
قيام الحال بدون المحل كالتراب القائم بالجسم فانه يمتنع قيامه بدون
الجسم ولا شك في استحالة الحلول عليه تعالى بهذا المعنى والا لكان مفتقرا
الى الغير وكل مفتقر ممكن فيكون ممكنا وخالف في ذلك جمع من النصارى
حيث قالوا انه حل في المسيح او جمع من المتصوفة حيث قالوا انه حل في
قلوب العارفين فان ارادوا ما ذكرناه فهو باطل والا فهو غير معقول
قال البحث الرابع في انه تعالى آه اقول من صفاته السلبية كونه
تعالى في جهة خلافا للكرامية وهم اصحاب ابي عبد الله بن الكرام فانهم
ذهبوا الى انه تعالى في جهة فوق واختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه في
جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه
وقال بعض اصحابه ان البعد بينهما متناه وكلهم نفوا عنه الجهات الخمس
والباقون من اصحاب محمد قالوا انه على العرش كما قاله سائر المجسمة
وبعضهم زعم انه تعالى على صورة [illegible] والدليل على بطلان
مذاهبهم وجهان الاول يد الله فوق ايديهم يخافون ربهم من فوقهم
اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه تعرج الملائكة والروح
اليه الى غير ذلك من الآيات واما المقدمة الثانية فلانعقاد الاجماع على صدق
وجوب العمل بمقتضى دلالته والجواب ان ما ذكرتموه مناف للدليل

النقلية وكل ما كان كذلك يجب تأويله اما اولا فظاهر لما بين من
البراهين الدالة على استحالة الجسمية ولوازمها عليه تعالى واما ثانيا فلان
الدليل النقلي والعقلي اذا تعارضا فاما ان يعمل بهما وهو جمع بين النقيضين
او لا يعمل بهما وهو رفع للنقيضين او يعمل باحدهما ويطرح الآخر فلا جائز
ان يعمل بالنقل ويطرح العقل لانه يستلزم اطراح النقل لان النقل فرع
عن العقل لانه ما لم يثبت صدق المنقول عنه عقلا لم يكن ثم طريق الى
تصديقه وحيث قد اطرح جملة لزم اطراحه بطريق اولى فبقي ان يعمل
بالعقل ويأول النقل كما هو رأي اكثر المتكلمين او يفوض علمه الى الله
كما هو رأي اكثر السلف وح يجب تأويل الآيات المذكورة على وجه
لا ينافي الادلة العقلية وبيان ذلك في المطولات ثالث البحث
الخامس في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى اه اقول اختلف الناس
في هذا المقام اعني اتصافه تعالى بالحوادث فجوزه الكرامية على الاطلاق
ومنع منه الاشاعرة والفلاسفة والامامية على الاطلاق واما المعتزلة
فقد فصلوا فقالوا لا يمتنع قيام الحوادث بذاته اذا كانت ذواتا ويجوز
اذا كانت صفات متجددة ولا يطلقون عليها اسم الحادث كالمريدية
والكارهية وابو الحسين البصري جوز الاعلام المتجددة بذاته كالامور
النسبية واستدل المصنف على الامتناع فقط بوجهين الاول انه لو قام بذاته

البحث الخامس في امتناع قيام الحوادث بذاته
تعالى لانه لو قام بذاته تعالى شيء من الحوادث للزم
تغيره [illegible]
بالحوادث ولانه لو قام به تعالى
حادث ان كان [illegible] لزم قدمه
على سبيل الايجاب [illegible]
وان كان على سبيل الاختيار
لزم وجوده قبل وجوده
لانه لا بد ان يكون من
صفات الكمال وان كان
غيره تعالى كان واجبا
الى الغير ومفتقرا الى الغير
منه

بذاته شيء من الحوادث للزم تغيره واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان التغير عبارة عن الانتقال من حالة الى اخرى فمع تقدير حدوث ذلك
الامر القائم بذاته شيء لم يكن حاصل من قبل حصل الانتقال من حالة
الى اخرى فقد ثبتت الملازمة واما بطلان اللازم فلان التغير يستلزم
الانفعال اي التأثر والانفعال لان المنفعل عن الشيء مستعد لما يحصل له
فيه من التأثير وقابل لما حصل له والاستعداد يقتضي ان يكون ذلك
الشيء له بالقوة وذلك من صفات الماديات والله تعالى ليس ماديا
فلا يكون منفعلا فلا يكون متغيرا فلا يكون محلا للحوادث الثاني ان محل
حادث لا بد له من علة فعلة ذلك الحادث القائم بذاته تعالى اما ان
يكون هو الله تعالى او غيره والقسمان باطلان اما الاول فلان تأثيره
فيه اما على سبيل الايجاب او الاختيار فان كان الاول لزم قدمه لقدم
موجبه وقد فرض حادثا هف وان كان الثاني لزم وجوده قبل وجوده
لان ذلك الحادث يجب ان يكون صفة الكمال لاستحالة اتصافه تعالى
بالنقايص فصفات الكمال ثابتة من ذاته فيكون موجوده معها فيكون
ذلك القائم موجودا ازليا بازلية الذات لكنه فرض حادثا فلا يكون
موجودا ازليا فلا يكون موجودا قبل وجوده هف واما الثاني فلانه
يستلزم افتقاره تعالى الى الغير فلا يكون واجبا هف قاله ويمتنع قيام

ويمتنع قيام [illegible]
[illegible]
[illegible]
وجوده لعدم [illegible]
[illegible]
[illegible]

اللذة والالم آه اقول قد ذكر في هذا الباب حاصل ما ذكره المتكلمون ان
القليل منهم الى اثبات لذة له تعالى بهذين الوجهين اما الاول فلامتناع
مبدأيهما في حقه تعالى وذلك بانهم فسروا الالم بانه حالة حاصلة عن تغير
المزاج الى الفساد واللذة بانها حالة حاصلة في تغير المزاج الى الاعتدال
وذلك محال له منهم من حكم بانها غنية عن التعريف لكونها وجدانية ومنهم
من فسرها بانها ادراك متعلق الشهوة في اللذة وادراك متعلق النفرة في
الالم وهو قول جمهور المعتزلة فانكروا كونهما غير مزاجيين وحيث ان الباري
تعالى منزه عن المزاج فهو منزه عن توابعه واما ثانيا فلعدم الاذن
الشرعي في ذلك واما ثالثا في تحقيق البحث فانما يتوقف على مقدمات
الاولى فسر الشيخ في الاشارات اللذة بانها ادراك ونيل لما هو خير
وكمال من حيث هو خير وكمال بالنسبة الى المدرك والثاني والالم بانه
ادراك ونيل لما هو شر وآفة من حيث هو شر وآفة بالنسبة الى المدرك
والثانية فشرط مع الادراك النيل لان الادراك من دون النيل
لا يكون لذة لمن ادرك حرارة مستحسنة ولم ينلها والنيل وحده لا يكون
لذة ايضا لمن نال محبوبه ولم يشعر به وقيده بالحيثية لجواز ان يكون
للمدرك جهتان احدهما خير وكمال دون الاخرى فادراكه جهة الخير
ليس لذة وبالعكس الثالثة ان لكل قوة من القوى الجسمانية الظاهرة والباطنة

والباطنة لها كمال يخصها ولذة هي ادراكها لذلك الكمال فان
لذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ التذكر للامور
الموافقة الماضية ولذة الشهوة ان يتأدى اليها الكيفية المحسوسة الملائمة
ولذة البصر ادراك الصور الجميلة المستحسنة ولذة السمع ادراك الصوت
المتناسب ولذة الشم ادراك الرائحة الطيبة والذوق الطعم الملائم
وحيث ان الحال كذلك فالقوة العاقلة لها كمال ولذة هي ادراكها
للمعقولات الكلية والانكار لذلك مكابرة فان العقلاء الراسخين في
التحقيق لهم لذات لا يختارون اللذات الحسية باجمعها على اقل مسئلة
من مسائلها الثالثة ان هذه القوى المذكورة مشتركة في ان ادراكها
للملائمها لذة الا انها متباينة باعتبار افرادها ان كلما كان كماله
افضل واتم واكثر وادوم اواوصل اليه او احصل له وانه في نفسه اكمل
فعلا وافضل او اشد ادراكا فان لذاته ابلغ واوفر ولا ريب ان
ادراك القوة العقلية للمعقولات اتم من ادراك الحس للمحسوسات
لان القوة العقلية تصل الى كنه المعقولات وتنفذ الى اجزائه
وذاتياته وتتحد به وتصير هو معه وجه والحس انما يدرك ظاهر الاشياء
من السطوح والاعراض فلا جرم تكون اللذة العقلية ابلغ واعظم
من الحسية الرابعة ان كمال كل شيء وحاله هو ان يكون ما يجب له

بالنسبة الى ذاته وان واجب الوجود لكونه مبدأ كل كمال وسبب كل
بهاء وجمال له الكمال الاكمل والبهاء الاجمل وان كل بهاء وجمال
وكمال وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق فاذا تقررت هذه المقدمات
ظهر ان واجب الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي
يعقل ذاته على تلك الغاية من الكمال بأتم تعقل فتكون ذاته لذاته اعظم
عاشق ومعشوق وابلغ لاذ وملتذ لكونه اعظم مدرك لاجل مدرك بأتم
ادراك واما الثالث فاعلم ان المصنف قال انه يستحيل عليه تعالى الالم
واللذة مطلقا واستدل على ذلك اما الالم فلانه ادراك المنافي ولا منافي
له تعالى لان جميع ما عداه لوازم ومعلولات فتكون واجبة الاجتماع معه
فلا تكون منافية وفيه نظر من وجهين الاول ان جملة ما عداه المتنافيات
وليست معلولة ولا لازمة له الثاني انه مدرك للمعدوم اي عالم به والمعدوم
مناف له فيكون مدركا للمنافي فيكون متألما اجيب عن الاول بان
مرادنا بما عداه من الامور التي حصولها عنه والمتنافيات ليس لها
صورة محققة في ذاتها بل هي معتبرة بالقياس الى الغير وعن الثاني بالمنع
من ذلك فانا شرطنا في الالم كما تقدم الادراك والنيل وهو تعالى و
ان كان مدركا للمعدوم لكنه ليس نائلا له فلا يكون متألما واما
اللذة فقد استدل على نفيها بوجهين الاول انه لو كان تعالى ملتذا

فلذاته اما ان تكون قديمة او حادثة والقسمان باطلان
فكونه متلذذا باطل من وجهين اما الاول فلانها لو كانت قديمة
لزم وجود المتلذذ به فانا نعلم ضرورة ان كل ذي قدرة فان لذته
تدعوه الى ايجاد الملتذ به لتحصيل استمرارها فلانه داعية وهي قديمة
ولانه القدير وقدرته قديمة واذا كان الداعي والقدرة قديمين
كان الفعل قديما لان انضمام الداعي الى القدرة يوجب وجود الفعل
فيكون الملتذ به موجودا ازلا لكنه ثبت انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون حادثا
فلا يكون موجودا ازلا هذا خلف واما الثاني فلانها لو كانت حادثة لكان تعالى
محلا للحوادث الثالث اجماع المسلمين على ذلك وهو حجة لنا لعدم توقفه
على نفيها وفي الوجه الاول نظر لان الخصم لم يقل انه ملتذ بشيء مغاير
لذاته حتى يلزم وجوده قبل وجوده بل نقول بانه ملتذ بذاته على الوجه
الاكمل كما قررنا وذلك لا ينافيه ما ذكرتم قال المص في المناهج والظاهر
عندي انه لا فرق في المعنى بين قول اوائل المتكلمين وان دعوا
المتكلمين حقه ودعوا الاوائل حقه وما اجمع عليه المسلمون حق غير ان
اسم اللذة لا يطلق عليه تعالى لان اسمائه توقيفية ولم ترد هذه اللفظة
في الشرع قال ويستحيل الحس عليه اقول يستحيل الحس عليه تعالى
باللذات الجسمانية فلا هو كالمس بالبصر والسمع والذوق والشم واللمس

او باطنة كالحس المشترك والخيال والوهم والمفكرة وبالجملة يستحيل اتصافه
بكل عرض يفتقر الى الجسم كاللون والضوء وغيرهما كما تقدم من استحالة
كونه متحيزا او قائما بالمتحيز قال ولا يمكن اتحاده اه اقول
الاتحاد يقال بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بان يزول عن
الاول شيء ويحدث فيه آخر كما يقال صار الماء هواء فان الصورة
المائية زالت واتصفت مادته بالصورة الهوائية وبان تمزج شيئان
وتحدث صورة ثالثة مغايرة للاول كما يقال صار الخشب سريرا وفي
بحسب الحقيقة على صيرورة الشيئين الموجودين شيئا واحدا لا باحد
المعنيين المذكورين بل بان يبقى الذاتان ويتحد احديهما بالاخرى
فالقسم الاول وان كان ممكنا في حق غير الله تعالى لكنه مستحيل عليه
لاستحالة الفناء والصيرورة جزء من غيره والقسم الثاني قال به في
حقه تعالى طائفة من الحكماء بعد المعلم الاول منهم فرفوريوس
فانهم قالوا ان الله تعالى اذا اعقل شيئا اتحدت ذاته بذلك الشيء
المعقول ورد عليهم ابن سينا في اكثر كتبه وقالت النصارى ايضا في
حقه تعالى حيث قالوا اتحدت الاقانيم الثلثة اقنوم الاب والابن
وروح القدس واتحد ناسوتية المسيح باللاهوت وقال جمع من المتصوفة
اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفت هويته وصار الموجود الله تعالى

ولا يمكن اتحاده بغيره لبقاء اثنين
الاثنين وزوال الاتحاد
ولانهما بعد الاتحاد
ان بقيا فهما اثنان وان
عدما او عدم احدهما
فلا اتحاد لاستحالة
اتحاد المعدوم بالموجود
انتهى

تعالى وحده وتسمى هذه المرتبة عندهم بالفناء في التوحيد وهو لا
اللفظ انت ان ارادوا بالاتحاد المذكور في حقه تعالى غير المعنى
الذي اشرنا اليه فلا بد من افادة تصوره وان كان المراد ما ذكرناه
فهو محال لوجهين الاول ان الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد
بالمعنى المذكور الثاني ان المتحدين بعد اتحادهما ان بقيا موجودا
فهما اثنان لا واحد وان صارا معدومين ووجد ثالث فلا اتحاد
بل اعدام شيء وايجاد الآخر وان عدم احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد
لان المعدوم لا يتحد بالموجود واذا بان الاتحاد في نفسه استحال
اثباته له تعالى قال المبحث السادس في انه تعالى غني اه اقول
من صفاته تعالى كونه غنيا ومعناه سلب الحاجة عنه ولهذا ذكرناه في التنزيهات
وتقرير دليله انه لو احتاج لكانت الحاجة اما في ذاته او في صفاته وكلاهما
باطل اما الاول فلانه يستلزم امكانه وهو مح لما ثبت من انه واجب الوجود
واما الثاني فلاستحالة انفعاله عن الغير كما تقدم قال المبحث السابع
في ان حقيقته تعالى غير معلومة للبشر اه اقول ذهب الفلاسفة والجويني
والغزالي من الاشاعرة وابو الحسين البصري والمعتزلة والمحققون الى
ان حقيقته تعالى غير معلومة لاحد من البشر لوجهين الاول انها لو كانت
معلومة لكان العلم بها اما ضروريا او كسبيا وكلاهما منتف اما الاول

قوله المبحث الرابع
في ان حقيقته تعالى غير
معلومة للبشر لانه لا يعقل
منه الا الوجود او السلوب
من وجوب الوجود وبقية
الصفات الحقيقية
فلا الوجود ولا الوجوب
وكونه قادرا عالما
ونحو ذلك او الاضافية
ككونه خالقا ورازقا
او السلبية ككونه
ليس بجوهر ولا عرض
تعالى ليس بجوهر ولا
بجسم وغيرها واما غير
ذلك فهو غير معقول
ولا شك في ان كل
هذه المعقولات امور
خارجة عن ذاته تعالى
ليست حقيقته والمراد
غير معلوم انتهى

فظاهر واما الثاني فلان الحكمي لا بد له من كاسب والكاسب في باب
التصورات اما حد او رسم كما تبين في المنطق والحد مركب من الجنس
والفصل وقد تقدم انه لا جنس له ولا فصل له فلا حد والرسم تعريف
بالخارج عن الشيء والتعريف بالخارج لا يفيد الاطلاع على الحقيقة فلا
يكون معلوما بالكسب والثالث فقوله تعالى يا من يعلم ما هو الا هو وبعد ان
موسى لما سئل بما رب العالمين الدال على طلب الحقيقة اجاب بذكر خواصه وصفاته
فنسب الى الجنون فذكر صفاته ابين وقال ان كنتم تعقلون تنبيها على
استحالة الاطلاع على حقيقته وذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة
الى ان حقيقته تعالى معلومة للبشر محتجين بانا نحكم عليه باحكام ايجابية وسلبية
والحكم على الشيء يستدعي تصوره اولا وبان وجوده عين ماهيته ووجوده
معلوم فماهيته معلومة واجيب عن الاول بان التصديق لا يستدعي العلم
بالمحكوم عليه بحسب حقيقته بل يكفي العلم به ولو بوجه ما وههنا موجود من حيث
العلم بانه مؤثر وغيره وعن الثاني بما تقدم من كون الواجب تعالى
له وجودات والمعلوم منها ليس ما هو نفس حقيقته بل [illegible]
واما المصنف فقد استدل في هذا الباب بان المعقول لنا ليس الا الصفات
اما الحقيقية مثل الوجود والوجوب وكونه قادرا او عالما وحيا وغير ذلك
واما الاضافية مثل كونه خالقا ورازقا واولا وآخرا الى غير ذلك واما

السلبية مثل كونه ليس بجسم ولا عرض ولا في جهة الى غير ذلك وغير
ذلك ليس بمعقول لنا ولا شك في ان هذه الصفات امور خارجة لذاته تعالى
ونفس الذات اعني المعروض غير معلوم ومراده بعروضها للذات
انما هو في الذهن لا في الخارج وانه تقدم تحقيقه في انه تعالى نفس ماهيته
في الخارج والعينية زيادتها فيه وفي هذا الدليل نظر فانه لا يلزم من
انا لا نعقل منه تعالى غير هذه الامور ان يتعقل غيرنا غيره فلا يلزم
المدعى الكلي وح لا يجوز ان يكون لبعض النفوس او لبعض المجردات
من القوة ان يدرك حقيقته تعالى اما بالالهام او بتصفية او غير ذلك
قال البحث الثامن آه اقول خالف الاشاعرة جميع العقلاء
في القول بصحة رؤيته فان الفلاسفة والمعتزلة يحيلون ذلك عليه لتجرده
عندهم والمشبهة وان قالوا بصحة رؤيته فانهم انما قالوا به لكونه جسما
عندهم واعترفوا بانه لو كان مجردا لاستحالت الرؤية عليه والاشاعرة
قالوا بتجرده مع كونه مرئيا ولخص فخر الدين في المحصل بان مرادهم
بالرؤية بان قال الرؤية الكشف التام لانه لا نزاع في جوازه لان
المعارف تصير يوم القيمة ضرورية ولا ارتسام صورة المرئي في العين او
اتصال الشعاع الخارج عنها بالمرئي او حالة تستلزم احدهما فان ذلك كله
محال عليه تعالى بل يريد بالرؤية الحالة التي نجدها عند رؤية الشيء بعد العلم وهذا

فيه نظر لانه لا يجوز ان تكون الرؤية راجعة الى ما تم الرؤية كما تقدم لكن
لم لا يجوز ان تكون عبارة عما يحصل للنفس من زيادة اليقين على العلم لا
وذلك لكون العلم متزايدا بالتشكيك ولكن ذلك مشروط بالانطباع او
اتصال الشعاع بسطح المرئي وهما مستحيلان في حقه تعالى لكن يتفرع اثبات
كون تلك الرؤية غير الكشف العام عن دليل وليس الاستدلال على استحالة
رؤيته تعالى بوجوه اربعة الاول ان الباري تعالى ليس في جهة وكل
مرئي في جهة فالباري تعالى ليس بمرئي اما الصغرى فقد تقدم واما الكبرى
فلان كل مرئي اما مقابل او في حكمه كصورة في المرآة وهو ضروري فكل
مقابل فهو في جهة فهو ضروري ايضا الثاني انه لو صح ان يرى لرأيناه
الآن لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما
بيان الملازمة فلان شرائط الادراك حاصلة وهي سلامة الحاسة
وكون المرئي يصح ان يرى الآن باقي الشرائط التي تقدمت يستحيل تحققها
في حقه تعالى كالكثافة ووقوع الضوء وغير ذلك ولما حصلت الشرائط
وجبت الرؤية وجوبا كما تقدم وفي هذا الوجه نظر لجواز ان يكون الادراك
تعالى مشروطا بشرط زائد على شرائط الحاضرة والاعراض فيتوقف
ادراكه على حصوله وذلك غير حاصل الآن فلذلك تعالى ليس في جهة
او الانتظار رد وهو باطل لانه يتعدى بحرف الى والنظر بمعنى الانتظار لا يتعدى

لا يتعدى بالى لقوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون والثالث انه في سياق
بيان النعم وكون النعم حاصلة لا منتظرة مع ان الانتظار موجب للغم و
لهذا قيل الانتظار موت احمر الانتظار موجب يورث الغم فلا
يكون نعمة فبقي ان يكون المراد من ذلك الرؤية على سبيل المجاز اطلاقا
لاسم السبب على المسبب وهو احسن وجوه المجاز الرابع قوله انكم سترون
ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته والجواب
عن الاول من وجوه الاول المنع في رؤيته بل المرئي اللون والضوء
الثاني منع كون الجوهر بل العرض يصح رؤيته فان القدرة والعلم والظنون
والطعوم والروائح وغيرها لا ترى وان كان اعراضا موجودة الثالث
منع اشتراكهما في الرؤية فان رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض الرابع
لا نسلم ان العلة ثبوتية بل هي عدمية لان جنسها الامكان وهو عدمي
فلا يفتقر الى علة الخامس لا نسلم ان الحكم المشترك يستدعي علة مشتركة
فان الماء حار بالشمس والحار بالنار مشترك في الحرارة مع اختلاف
علتهما السادس منع الحصر في الوجود والحدوث ويكون العلة غيرهما
كالامكان وهو وان كان امرا اعتباريا الا ان العلة ايضا اعتبارية
ويصح تعلق بعض الاعتباريات ببعض السابع لم لا يجوز ان يكون العلة
هي الحدوث قوله وان كان امرا عدميا لكن العلة ايضا عدمية ويجوز

تقبل الهوية العدمية الثاني انه لم يجز ان تكون العلة هي الوجود بشرط
الحدوث او بشرط الامكان والشرط جاز ان يكون عدميا الثالث لم
قلتم انه اذا كان الوجود علة لصحة رؤية الجواهر والاعراض وجب ان
يكون في الباري تعالى كذلك وذلك لان وجود الباري تعالى عين حقيقته
ووجود الممكنات زائد عليها فيكون نافي الحقيقتين فلا يجب اشتراكهما في الحكم
الرابع انه لا يجوز ان يكون حقيقة ذاته تعالى مانعة بان لا يكون صالحة
للرؤية او خصوصية الجوهر والعرض شرطا فلا يمكن الرؤية اما لحصول المانع
او لعدم الشرط وان كانت العلة موجودة الحادي عشر يلزم في دليلكم
صحة رؤية جميع الموجودات من الصفات والذوات وهو محال بالضرورة
الثاني عشر يلزم من دليلكم ان يكون تعالى ملموسا لان الجوهر والعرض
ملموسان فصحة الملموسية حكم مشترك فلابد لها من علة مشتركة هي الوجود
فيكون الصحة الملموسية ثابتة في حقه تعالى وعن الثاني بوجوه الاول
ان السؤال وقع لقومه لانهم حيث قالوا ارنا الله جهرة لانهم لما سألوا الرؤية
واجابهم لا ستعظامها اسقاطه لعذره وانما اضافه الى نفسه لانهم لما
لا تشكه لنا بل نعتك يكون اقرب الى الاجابة فاذا رايته رايناه او
نقول انما اضافه الى نفسه لانه اذا منع هو من الاجابة كان منعهم بالطريق
الاولى الثاني انه كان عالما باستحالة الرؤية عقلا واراد الاستدلال عليها بالنقل

نقلا كما في سؤال ابراهيم وعن الثالث بالمنع من تعليقها على امر ممكن
بل هو استقرار الجبل ممكن ظنا حتى يكون ممكنا بالنظر الى ذاته او بالنظر اليه
والى جميع اسبابه الاول مسلم انه ممكن لكن الرؤية ليست معلقة عليه
بذلك الاعتبار بل باعتبار تحققه لانه كان عالما بتحققه له وحال تحققه
لم يبق استقراره لانه حال التجلي صار متحركا ولا استقرار حال الحركة
لامتناع اجتماع الحركة والسكون في حال واحد فلا تكون الرؤية معلقة على
المحال فتكون محالا وعن الرابع لم لا يجوز ان يكون المراد بالنظر
هو معناه الحقيقي اذ لا يلزم من طلب الشيء حصوله ولا امكانه او يكون
اضمارا في الكلام هو ثواب ربها ويتعين هو الاضمار لان النظر موصول
بالى كما تر معناه انما يصح في المتحيزات والاضمار وان كان خلاف الاصل
لكن المجازي الذي ذكرتموه ايضا خلاف الاصل وقد ثبت في الاصول
انهما في مرتبة واحدة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون بمعنى الانتظار ولا
يكون الى حرف الجر بل واحد الالاء كما حكاه السيد المرتضى رحمه الله
حكاه ابو دريد والازهري قال الشاعر ابيض ولا يرهب الهزال
ولا يقطع رحما ولا يخون الى اراد لا يخون نعمة وقد يكون معناه منتظرة
نعمة ربها وقوله الانتظار موجب للغم والاية مسبوقة لبيان النعم فكيف حمله
لا منتظرة قلنا فان سياق الاية حكاية حال الناس قبل استقرار اهل

الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة
تظن ان يفعل بها فاقرة ومن الناس قد فعل بها فاقرة وقوله الانتظار
موجب للغم فكيف يكون ذلك في الجنة ومن يجوز فيه خلف الوعد اما اذا كان
وعد من لا يخلف الوعد مع علم الموعود بذلك فانه لا يوجب الغم
بل هو سبب للفرح والسرور ونظارة الوجه كمن ينتظر خلعة الملك ويعلم
وصولها اليه يقينا فانه يستبشر بذلك وان لم يحضر الوقت كما ان الانتظار
لعقاب بعد الانذار موجب للغم وعن الخامس بالمنع عن تمام النقل على تقدير
التسليم فالمراد بالرؤية المعرفة التي لا ينفك دركها فانه يستحيل حمله على ظاهره
والا لكان تعالى جسما قال المبحث الثالث اه اقول ذكر مسئلة التوحيد
في التنزيهات لانه معناه سلب الشريك عنه وقد استدل عليه بوجوه الاول
دليل الحكماء وهو يتقرر بعدة اوجه احدها من ذكره المصنف وتقريره لو كان في
الوجود واجبا الوجود لاشتركا في مفهوم واجب الوجود وتمايز كل واحد
بامر مغاير لما فيه اشتراكهما والا لما كان اثنين بل واحدا فيكون كل
واحد منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وكل مركب ممكن فيكونان
ممكنين والفرض انهما واجبان وفيه نظر فان مفهوم واجب الوجود ليس الا
ما له وجوب الوجود والوجوب امر عدمي وما جزؤه عدمي فهو عدمي فلا
يوجب الاشتراك فيه التركيب سلمنا ان الوجوب ثبوتي لكن النسبة والوجود

في انه ثم واحد لا ثاني له
لكان في الوجود واجبا الوجود يشتركان
يجب ان يتمايزا بما به اشتراكهما
في مفهوم وجوب الوجود
فيكون كل واحد منهما مركبا
فيكون ممكنا وقد فرض واجبا
احدهما حركة جسم واراد
الآخر تسكينه فان وقع
مرادهما لزم اجتماع النقيضين
وهو محال وكذا اذا
انتفيا وان وقع مراد
احدهما دون الآخر
كان الآخر عاجزا ووقع مراده
من الله له ويمتنع
حسن

والوجوب من المعقولات الثانية التي لا حقيقة للمعقولات الاولى والاشتراك
فيها لا يوجب الاشتراك في الذوات كما انه لا يلزم من اشتراك ممكنين
في حمل هذا المعنى عليهما تركيبهما من هذا المفهوم ومن فصل آخر الثاني دليل
المتكلمين ويسمى دليل التمانع وهو لا يثبت الا وحدة الصانع القادر المريد
ولهذا اخره عن اثبات الصفات المذكورة وتقريره انه لو كان في
الوجود الهان قادران عالمان مريدان فلا يخلو اما ان يمكن ان
يريد احدهما خلاف مراد الآخر اولا وكلاهما محال اما الثاني فلان
كل واحد منهما قادر على كل المقدورات فاحدهما قادر على الفعل لولا
الآخر فاذا فرض توجه قصد كل واحد منهما الى احد الضدين دفعة
احتمل ان يمنع احدهما الآخر لانه ليس احد الضدين اولى بالتقديم
من الآخر واما الاول فلانه لو امكن فنفرض ارادة احدهما ايجاد
جسم متحرك في وقت بعينه ومكان بعينه وارادة الآخر ايجاد ذلك الجسم
بعينه ساكنا في ذلك الوقت وذلك المكان فاما ان يقع مرادهما او لا
يقع مرادهما او يقع مراد احدهما دون الآخر فان كان الاول لزم اجتماع
النقيضين وان كان الثاني فكذلك يلزم اجتماع النقيضين لقوله وكذا اذا
انتفيا والذي ينبغي ان يقال ارتفاع النقيضين ويمكن توجيهه بوجهين
الاول انه يلزم اجتماع النقيضين على تقدير انتفاء كل واحد منهما لانه

اذا اشتهى مراده اعني الحركة والسكون ثبت نقيضاهما اعني سلب الحركة الذي
هو السكون وسلب السكون الذي هو الحركة والحركة والسكون متناقضان
الثاني انه اذا اشتهى مراده والغرض مرادهما متناقضان فقد اجتمع
النقيضان في الانتفاء وان كان الثالث لزم منه ضد ان الاول
الترجيح من غير مرجح لان كل واحد منهما قادر عالم مريد الثاني عجز
من لم يقع مراده وهو محال لان كل واحد منهما قادر على ما لا
يتناهى فلا اولوية في عجز احدهما دون الآخر وانتفى الجزء لا يصلح
الالهية وفي هذا الدليل نظر لانا لا نسلم انه يمكن تعلق ارادة احدهما
بخلاف ما تعلق به ارادة الآخر لكونهما حكيمين فيمتنع على الخلافة
ان علمت يجوز ان تكون المصلحة في الطرفين فالممكن ح ان ترجح كل واحد
منهما فتلك المصلحتان اما ان يترجح احديهما او لا فان ترجحت يتبع ذلك
الطرف الارادة فلم لا يجوز ان يكون علم احدهما بارادة الآخر صارفا
يصرفه عن ارادته وان لم يترجح فلم قلتم يتحقق الداعي حتى يتحقق التمانع
لا بد له من دليل اثبات الادلة السمعية كقوله تعالى قل هو الله احد وانما
الهكم اله واحد الى غير ذلك من الآيات وهو حجة هنا لعدم توقف السمع
على الوحدة وهذا هو اقوى الادلة في هذا الباب قال الفصل الثاني
في العدل اه اقول لما فرغ المصنف رحمه الله تعالى من باب التوحيد الذي

هو عبارة عن اثبات الواجب تعالى وصفاته شرع في باب العدل
الذي هو البحث عن افعاله والمراد بالعدل في هذا الباب هو كونه
تعالى حكيما لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب ثم اطلق العدل في عرف
هذا العلم على ذلك وعلى ما يتقدم عليه من تقسيم الفعل وغير ذلك
او يتفرع عليه من الالم والعوض والتكليف وغيرها فيما يتوقف
عليه المطالب في البحث الذي نحن بصدد شرحه وهو تقسيم الفعل
وقد عرف ابو الحسين البصري الفعل بانه ما حدث عن قادر وعرف
القادر بانه الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل فلزم الدور ومع ذلك
فالفعل اعم من القادر وغيره والحق انه بديهي التصور عن التعريف
اذا تقرر هذا فنقول الفعل اما ان يكون يستحق ان يحكم فيه بان لنا
ان نفعله او ليس لنا ان نفعله او لا والثاني كحركة النائم والساهي والاول
كان الاول فان كان حكم بان ليس لنا ان نفعله فهو القبيح والا فهو
الحسن وهو اما ان تكون له صفة زائدة على حسنه او لا تكون فالاول
ورسمه بانه ما لا يمدح ولا يذم في فعله ولا تركه والثاني اما ان يستحق المدح
على فعله والذم على تركه ولا ذم في فعله فهذا المكروه ويشترط في الاقسام
المذكورة كلها العلم بوجه الحسن او التمكن من العلم وفي قول المص الفعل اما
ان لا تكون له صفة زائدة على حدوثه من كونه حركة او سكونا والحركة اما

ودرتها او سقيمة اذ المستقيمة اما عينه الى غير ذلك من الحالات وكلها
زائدة على الحدوث وكان الاولى تقييده بكون ذلك احترازا من
الحسن والقبح وايضا ينتقض تعريف الواجب بالواجب المخير فانه لا يستحق
الذم بتركه مع انه واجب فكان ينبغي زيادة قيد وهو لا بدله او على
بعض الوجوه قال البحث الثاني في مذهب اهل العدل اقول
قد يراد بالحسن كونه صفة كمال وبالقبح صفة نقص وقد يراد بالحسن كونه
ملائما للطبع وبالقبح كونه منافرا للطبع وقد اتفق من اهل العلم على كونهما
عقليين بالمعنيين المذكورين وقد يراد بالحسن ما يستحق عليه المدح في العاجل
والثواب في الآجل والقبح ما يستحق عليه الذم في العاجل والعقاب في
الآجل وقد اختلف في ذلك فقالت الفلاسفة ذلك معلوم بالعقل العملي
لان كمال النوع وانتظام مصالح العالم يتم بذلك لا بالعقل النظري كالعلم
بان الكل اعظم من الجزء وقالت الاشاعرة ذلك معلوم بالشرع
لا غير فما حسنه فهو الحسن وما قبحه فهو القبيح ولا حكم للعقل فيهما البتة
وقال اهل العدل وهم المعتزلة والامامية ان العقل يحكم بذلك
وقسم الافعال الى ثلثة اقسام الاول ما لا يستقل العقل بادراكه حسنا وقبحا
كصوم آخر رمضان واول شوال فانه لا طريق للعقل الى الحكم في
حسن الاول وقبح الثاني بل بالشرع الثاني ما يستقل بادراكه ضرورة

ضرورة وذلك كالحكم بحسن الصدق النافع والانصاف وشكر المنعم
وقبح الظلم والفساد والتكليف بما لا يطاق الثالث ما يستقل بادراكه
نظرا وذلك كالحكم بحسن الصدق الضار والكذب النافع واحتجوا
بذلك بوجوه ذكر منها الحجة الاولى ان الضرورة قاضية بحسن ما
ذكرناه من الامور الحسنة وقبح ما ذكرناه من الامور القبيحة من غير
شك في ذلك ولهذا اذا اعطينا الشخص ان صدقت فلك دينار وان
كذبت فلك دينار واستوى الامران بالنسبة فانه يختار الصدق لما
تقرر عنده من حسنه ببديهة عقله وايضا لا شك في حسن ما ذكرنا حسنه
وقبح ما ذكرنا قبحه فالحاكم بذلك اما العقل او الشرع اذ لا ثالث
لهما والثاني باطل لانا نفرض انفسنا خالية من جميع الشرائع والاديان
ثم نعرض عليها هذه الامور بعينها فالحكم بقبح صوم اول شوال وحسن
آخر رمضان الا باتباع الشرع فظهر الفرق فلو كان الحاكم هو الشرع
لما وقع منها الحكم في الصورتين الا باتباع الشرع وايضا يحكمون بالحسن والقبح
المذكورين فلو لم يكونا عقليين لما حكموا بذلك وليس حكمهم فيهما لاجل
الطبع فان الطباع في الناس مختلفة فكثير من الامور ينفر عنها طبع شخص
ويميل اليها طبع آخر مع اتفاقهم على الحكم بها فيتعين ان يكون الحاكم بذلك
هو العقل وليس ذلك كله نظريا والا لما حصل ذلك لمن ليس له اهلية النظر

من الشارع والحرام فيكون حكماً ضرورياً وهو المطلوب الثاني لو لم يكونا
عقليين لزم رفع الاحكام الشرعية واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم
بيان الملازمة انه على ذلك التقدير يجوز صدور القبيح منه تعالى ومن
جملته الكذب فيجوز وقوعه منه تعالى تعالى عن ذلك علواً كبيراً فاذا
اخبرنا بحسن شيء او قبحه او وجوب شيء او ندبه او استحقاق ثواب او
عقاب لم يحكم بصحته لتجويز الكذب فترتفع الاحكام الشرعية والوعد
والوعيد فتنتفي فائدة التكليف الثالث انه لو لم يكونا عقليين لجاز
اظهار المعجز على يد الكاذب واللازم باطل والا لم يبق لنا طريق
الى الفرق بين المحق والمبطل وبيان الملازمة ظاهر لعدم قبحه الرابع
انه لو لم يكونا عقليين لجاز تعذيب المؤمن واثابة الكافر ولم يبق
بالايمان ثواب ولا بالكفر عقاب واللازم كالملزوم في البطلان
والملازمة ظاهرة فقول المصنف والتوالي باطلة اشارة الى ما لزم
في هذه الوجوه الثلثة الاخيرة لكل واحد منها من مقدم هو نقيض المطلوب
ومن ذلك التوالي نفي شرطيات ثلث قال احتجت الاشاعرة
بان الضروريات آه اقول ذكر الاشاعرة على سبيل المعارضة للادلة
اهل العدل بان منعوا الدليل واستدلوا على نفيه بوجوه الاول انه
لو كان الحاكم بالحسن والقبح هو العقل ضرورة لما حصل التفاوت بين هذه

هذه القضايا وغيرها من الضروريات لا تفاوت بينها بل الجزم فيها
واحد والا لجاز النقيض فلا تكون ضرورية هف واما بطلان اللازم
فلانا نجد تفاوتاً بين الحكم بحسن الصدق والحكم بكون الكل اعظم من الجزء
واستحالة اجتماع النقيضين فانا نتردد في الاول دون
الثاني وايضاً لكان يجب اتفاق العقلاء فيه والخلاف ظاهر الثاني
لو كان حسن الحسن وقبح القبيح ذاتيا لهما لما جاز ان ينقلب الحسن قبيحاً و
القبيح حسناً لكنه ينقلب فلا يكون ذاتياً لهما وهو المطلوب بيان الاول
ان ذاتي الشيء لا يزول عنه والا لما كان ذاتيا له واما انه ينقلب
فلانا نقول ان النبي اذا هرب من ظالم يريد قتله فجاء الظالم طالباً له و
سئل عنه ذلك الاخذ فان اخبر بانه عنده لزم السعي في قتل النبي
او قبيح وما يلزم منه القبيح فهو قبيح فيكون صدقه قبيحاً فيجب ان يخبر بانه
ليس عنده محافظة على حفظ النبي وذلك كذب فقد صار كذبه حسناً
الثاني انه من قال لاكذبن غداً يجب عليه الكذب غداً والا لزم خلف
الوعد وهو قبيح الثالث انه لو كانت القبائح فيها قبيحة لذاتها لما وقع
تكليف ما لا يطاق منه تعالى فاللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة
فلان من جملة ما ذكرتم من القبائح تكليف ما لا يطاق فيكون قبيحاً وكل قبيح
لا يجوز على الله تعالى فعله وهي مقدمة اتفاقية فلا يجوز ان يقع منه

مكلف بما لا يطاق واما بطلان اللازم فلوجهين الاول كلف الكافر
الذي مات على كفره بالايمان وهو قادر عليه لانه لو كان قادرا عليه لكان
ممكنا بالنسبة اليه وهو باطل لانه تعالى علم انه لا يؤمن فيكون الايمان به
محالا والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال وما لزم المحال فهو
محال واذا انه محال مع انه كلفه به اتفاقا فكلفه بما لا يطاق الثاني
انه كلف ابا لهب بالايمان بالنبي وتصديقه في كل ما اخبر به ومما
استحق العقاب بالمخالفة ومن جملته ما اخبر به النبي ص انه لا يؤمن لقوله تعالى
سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون سيصلى نارا ذات لهب
فقد كلفه بانه يؤمن بان لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين والجمع بينهما
محال فقد كلفه بالمحال والجواب ان المعارضات لا تسمع في العقليات
اذ الدليل علة للمدلول فتسليمه يلزم منه تسليم المدلول فمنع المدلول بعد
التسليم غير موجه ولا مسموع فان قيل ان المعارضة هنا جائزة من حيث
انها كالنقض الاجمالي اجبنا عنه على سبيل التفصيل اما الاول فبمنع الكلية
اي لا نسلم ان الضروريات لا تتفاوت فيما بينها فانها وان لم تكن نظرية لكنها
متوقفة على تصور الاطراف والتصورات تتفاوت في الجلاء والخفاء
والضروريات قد تتوقف على حدس او تجربة او غير ذلك فيمكن الاختلاف او
التفاوت الحاصل فيها راجعا الى ذلك وعلى تقدير التسليم نمنع الانحصار

المقدمة الثانية فانا لا نسلم ان بين العلم بحسن الصدق وبين اجتماع النقيضين
تفاوتا بل كل واحد فانهما ضروريان وانما يتفاوتان بحسب الغموض وعن الثاني
من وجوه الاول ما ذكره المصنف وهو ان الكذب يشتمل على وجهين احدهما
كونه كذبا والآخر كونه مخلصا به النبي من الظالم فلا تلازم بين الوجهين في
الوجوه وهو قبيح باعتبار الاول وحسن باعتبار الثاني فما هو حسن
لا ينقلب قبيحا وما هو قبيح لا ينقلب حسنا وكذا الكلام عن الوعد بالكذب
فانه من حيث انه وفاء بالعهد حسن ومن حيث انه كذب قبيح الثاني ان
الكذب وان كان قبيحا لكن هلاك النبي اشد قبحا واذا اجتمع قبيحان
ولا يمكن عنهما ترك اقبحهما ان الكذب لا نسلم انه في هذه المادة جائز
بل يجب التورية والتعريض فان في المعاريض لمندوحة عن الكذب وعن
الثالث ان الايمان بالنظر الى ذاته ممكن فيتعلق به القدرة من هذا الاعتبار
بل العلم غير مؤثر في زوال الامكان لانه تابع ولا شيء من التابع بمؤثر والا لزم
الدور والاخبار من ابي لهب وقع بعد موته لا قبل فلا يلزم التكليف
بما لا يطاق قال البحث الثالث اه اقول لما فرغ من البحثين
اللذين هما كالمقدمة للمقصد شرع في المقصد بالذات وهو انه تعالى
لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشاعرة
ويتفرع الخلاف هنا وهو انه لما كان عند الاشاعرة الافعال

في حد نفسها ليست حسنة ولا قبيحة بل ذلك متعلق بالشرع وهو الرابع
جواز صدور الافعال التي هي قبيحة عند المعتزلة عنه تعالى وح لكن جمهورهم
لانه تعالى لا يفعل القبيح اصلاً لغنيه قالت المعتزلة انا استدللنا على قبحها في
نفسها فلا يجوز صدورها عنه لما يلزم من المحال واستدل الحكماء عليه
المعتزلة بالتقرير ان الصارف عن فعل القبيح موجود والداعي اليه
مفقود وكلما وجد الصارف وانتفى الداعي امتنع الفعل اما المقدمة
الاولى فلان الصارف عن فعل القبيح هو العلم بقبحه والغناء عنه وقد
تقدم بيان كونه تعالى عالماً بكل المعلومات التي من جملتها القبائح وغنياً
في ذاته وصفاته والمستغني عن الشيء العالم بقبحه والغناء عنه لا يفعله اذا
كان حكيماً واما انتفاء الداعي فلانه اما داعي الحاجة اي داعي الطبع
وهو مستحيل عليه تعالى لما ثبت من كونه تعالى غنياً وليس له طبع واما داعي
الحكمة اي داعي العقل وهو مفقود لان القبيح لا حكمة فيه واما المقدمة
الثانية فلان الفعل في حد ذاته ممكن وواقع بالنظر عليه وكل ممكن
مستند الى قادر فان علته انما تتم بواسطة القدرة والداعي فاذا
فقد وجدت تمت العلة وعندها يجب الفعل واذا لم يوجدا امتنع
الممكن فلا يقع واما الاول فلان في الواجب فلان الصارف فيه قبح وقد داعي
عن صدوره عنه قال احتجوا بانه تعالى لا يخلف الى قراه اوله احب

احتجت الاشاعرة على انه تعالى فاعل للقبيح بالتقرير انه تعالى كلف الكافر
الذي علم انه يموت على كفره بالايمان والتكليف به قبيح فيكون انه تعالى
فاعلاً للقبيح وهو المطلوب فالاول فظاهر واما ان التكليف قبيح فمن وجهين
الاول من جملة القبائح عندكم ان يفعل الشخص واغرا فيه الالم مع علمه
بذلك وهذا المعنى موجود هنا فان التكليف بالايمان مع علمه بعدم صدوره
منه موجب له عليه ومساوق له على تركه وعقابه فيه الالم فقد حصل به ما فيه الالم
وهو قبيح ويكون فاعلاً للقبيح الثاني ان التكليف لفائدة او لا لفائدة الثاني
عبث مستحيل عليه عندهم والاول اما ان يكون لفائدة النفع الى الضرر
والثاني قبيح والاول اما ان يعود اليه تعالى وهو محال والى الكافر
وهو باطل لانه يعلم عدم وصوله اليه فيكون عبثاً وهو قبيح او الى غيره وهو
قبيح ايضاً لان ايلام زيد لنفع عمرو قبيح فقد بان ان التكليف قبيح على كلا
التقديرين والجواب بالمنع من كون التكليف قبيحاً او ما المنع متوجه على الوجهين اما
الوجه الاول فلان التكليف الكافر تعريض له بما يوجب له الثواب و
ذلك حسن فمنع مخالفته واستحقاقه العذاب لا يصير ذلك الحسن قبيحاً كما ان
الطبيب اذا اشار الادوية بما هو سم ويجبره دواء هو ملائم ويسقى لحميته وامر
باجتناب الاول وفعل الثاني فانه يكون محسناً في حقه بذلك فاذا خالف
المريض وفعل العكس من قبله لا يكون الطبيب مهلكاً له واما الثاني فنقول ليس

المبحث الرابع
في خلق الاعمال ذهبت
المعتزلة الى ان العبد قدرة
في الفعل الكسب دون غيره وذهب
الاشعرية الى ان الله
هو الله تعالى وانه تعالى
يخلق الفعل والقدرة معا
وليس للقدرة فيه اثر البتة
وانما يسمى الكسب لا غير
لنا انا نعلم بالضرورة الفرق
بين افعالنا الاختيارية
والاضطرارية ولولا تميز
الله القدرة ولانه لحسن
مدح المطيع وذم
العاصي وذلك يتوقف
على استناد الافعال اليه
ونحو الدليل لا كون العلم
باستناد الفعل الينا
ضروريا لا ينافي العلم
بالاستناد ونحوه

الغرض من التكليف حصول النفع بل التعريض له لينال الثواب
يمكن من استحقاق الثواب ولا يكون له عليه حجة واما حصول الثواب
بالفعل فهو غرض آخر مشروط باكتساب موجب للاستحقاق الذي هو
الايمان والعمل الصالح وكفره من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى قال
المبحث الرابع في خلق الاعمال اه اقول اختلف المتكلمون في الافعال
التي تحصل عندنا عقيب قصودنا ودواعينا هي صادرة عن قدرتنا او عن قدرة
الله تعالى فذهب جهم بن صفوان الى ان لا تأثير في الوجود الا لله تعالى
واما العبد فليس له فعل اصلا لا ايجادا ولا كسبا وذهبت الاشاعرة
الجبرية الى ان الافعال صادرة عنه تعالى وليس للعبد الا محل
يه وجعل للعبد الكسب واختلفوا في الكسب فقال ابو الحسن الاشعري
ان معناه ان الله تعالى اجرى العادة ان العبد متى اختار الطاعة
او المعصية فعلها الله تعالى فيه وحصل فيه القدرة عليها والعبد له الاختيار
وليس لتلك القدرة في ذلك اثر بل القدرة والمقدور وقعا بقدرة
الله تعالى وقال القاضي ابو بكر ذات الفعل من الله تعالى وكونه
طاعة او معصية او عبثا من العبد وذلك مناط التكليف وعليه يترتب
الثواب والعقاب كلطمة اليتيم فانها تقع تاديبا وتقع ظلما فذات
اللطمة من الله تعالى وكونه تاديبا او ظلما من العبد وقال قوم ان الكل

ذلك الكسب غير معلوم وقال ابو اسحق الاسفرايني ان الفعل واقع
بقدرة الله تعالى وقدرة العبد معا وذهب اهل العدل الى ان العبد
فاعل لافعاله الصادرة عنه وان لم تكن له قدرة مستقلة في ايقاع الفعل
واختلفوا فقال اكثرهم ان العلم بذلك كسبي وقال ابو الحسين انه ضروري
واختاره المصنف وهو الحق وعليه بوجوه الاول ان الضرورة قاضية بالفرق
بين حركاتنا الاختيارية كالقيام والقعود والاكل وامثالها والاضطرارية
كحركات النبض ووقوع الانسان من علو مع القادر فانه يمكن من تركه
الاولى دون الثانية ولا فارق الا القدرة فكان للقدرة اثر في
تقدير عدمها لم يبق فرق قال ابو الهذيل حمار بشر اعقل من بشر لان
حمار بشر اذا اتيت به الى جدول كبير وضربته اشد الضرب فانه لا يطفره
لانه يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لا يفرق الثاني
انه لا يحسن ذم العاصي على عصيانه ومدح المطيع على طاعته ولا يحسن
مطلقا ذمه على سواد لونه او قصره او عماه ولا مدحه على حسن صورته وقوله
وكون الادراك بشرائطه والى كونه حلوة وغير ذلك وانما حصل ذلك
الفعل الى المطيع والعاصي دون باقي المذكورات قوله ونحو الدليل اه
اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره بوجهين الاول انك قلت
ان العلم باسناد الفعل الينا ضروري او استدللت على ذلك بما ذكرت

اي لا يطفره اي لا يثب عليه للعبور لانه لا يطفره ه
للعبور [illegible] قفيز ... اهـ ح

في الوجهين والضروريات لا يستدل عليها الثاني ان يقال الدليل انه
يلزم منه الدور ويمكن ابطاله بان الملازمة ان العقلاء انما يذمون
العبد او يمدحونه اذا علموا انه فاعل فلو استدل لنا على العلم بانه فاعل
بذلك لزم الدور والجواب اما عن الاول فلان العلم حاصل
بالمعنى ضرورة لكن ضرورية غير ظاهرة والدليل على ضروريته لا عليه
وجاز ان يكون الشيء بديهيا بداهة خفية واما عن الثاني فلانا
نستدل على ان علمنا بانه فاعل ضروري لا على ثبوت العلم فلا دور
قال احتجوا بان ما علم الله تعالى الخ اقول لما فرغ من التنبيه على
المذهب الحق شرع في ذكر حجج المخالف والجواب عنها وهي من وجوه
الاول ان فعل العبد واجب الوقوع او ممتنع ولا شيء من الواجب
والممتنع مقدورا فينتج ان فعل العبد غير مقدور عليه اما الصغرى فلانه تعالى
ان علم وقوعه وجب ان يقع والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا فهو
واجب او ممتنع واما الكبرى فقد تقدمت الثاني فعل العبد ممكن وكل ممكن
حال استواء الداعي الى طرفيه يستحيل وقوع احدهما فيفتقر الى مرجح فمع
حصوله يجب الراجح ومع عدمه يمتنع ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع
الثالث ان العبد لو كان قادرا لكان ترجيحه لاحد الطرفين اعني الفعل
والترك على الآخر اما ان يكون لمرجح او لا فان كان الثاني لزم الترجيح بلا

[illegible]

لا مرجح وهو باطل كما تقدم وايضا لو جاز ذلك لزم انسداد باب اثبات
الصانع اذ يجوز على ذلك التقدير ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح
فلا يفتقر الى فاعل وان كان الاول فذلك المرجح اما من فعل العبد او
من فعل الله تعالى والاول محال لانا ننقل الكلام اليه ونقول اما ان
يكون لمرجح او لا ويلزم التسلسل الا وان انتهى الى مرجح هو من فعل الله تعالى
لكن التسلسل محال فلزم الانتهاء الى مرجح من فعل الله تعالى هو القسم
الثاني وحينئذ نقول عند حصول ذلك المرجح اما ان يمكن ان لا يحصل ذلك
الفعل او لا فان كان الاول كان متساوي النسبة الى الطرفين فاختصاص
احد الطرفين بالوقوع في وقت دون اخرى اما ان يكون لمرجح آخر
او لا فان لم يكن ما فرضناه مرجحا والفرض انه مرجح هف وان كان
الثاني وهو انه يمتنع ان لا يحصل الفعل يكون واجبا وقد تقدم انه لا
قدرة على الواجب والجواب عن الاول ان الوجوب والامتناع
المذكورين لاحقان لماهية الممكن في فرض تعلق العلم باحد طرفيه وذلك
لا يخرجه عن الامكان الذاتي الذي هو متعلق القدرة وايضا العلم تابع
للوقوع وعدمه فلا يكون مؤثرا فيهما وجوبا وامتناعا والا دار وبيان
ذلك ان الفعل ان وقع يكون الحاصل في الازل هو العلم بوقوعه وان
لم يقع كان الحاصل هو العلم بعدم الوقوع ففرض احدهما بدلا عن الآخر

لا يقتضي تغير العلم بل يقتضي ان يكون الحاصل في الازل هو العلم بذلك
الطرف وعن الثاني ان امكان الفعل انما هو بالنظر الى ماهيته من غير
التفات الى تساوي الطرفين او ترجح احدهما على الآخر وذلك هو
المصحح للقدرة وما ذكرتم في الوجوب لا يخرجه عن الامكان الذاتي
وعن الثالث ان المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح كالهارب
من السبع يعرض له طريقان متساويان والجائع يحضره طريقان متساويان
ولا ينسد باب اثبات الصانع فان المرجح هنا موجود وهو الفاعل والداعي
الا انه يرجح وهو يتبين احد طرفيه دون الآخر ولا يلزم من ذلك ترجح
وجود الممكن على عدمه بلا مرجح ونقول انه يفتقر الى مرجح وهو الداعي
الى الفعل ومع حصوله يجب كما قرره ابو الحسين البصري فانه قال القدرة
والارادة من فعل الله تعالى والعبد بتوسطها يفعل فنسبة الفعل الى القدرة
وحدها نسبة الامكان واليها والى الارادة معا نسبة الوجوب ولا ينافي
ذلك الاختيار لان مرادنا بالاختيار انما هو النسبة الى القدرة والداعي
قوله ومع ذلك الى آخره اجاب عن كل واحد بجواب محقق به من حيث
المنع التفصيلي شرع بجواب من حيث النقض الاجمالي وهو من وجهين
الاول ان ما ذكرتموه عائد في حقه تعالى من غير فرق والثاني ان الاول
فعل في حقه تعالى اما معلوم الوقوع او لا والاول واجب والثاني ممتنع فلا قدرة

مقدرة عليها واما في الثاني فهذا ان فعله تعالى ممكن وكل ممكن حال
استواء الداعي فترجيح المرجح فالراجح واجب والمرجوح ممتنع واما في
الثالث فلان ترجيح الارادة تعالى لاحد الطرفين اما لمرجح او لا الى آخر
الكلام فيلزم ان لا يكون له تعالى قدرة ولا اختيار وهو باطل بالاجماع
وهذا الالزام لا محيص لهم عنه الا بان الله اورده على ما علم بالضرورة
فانا نعلم ضرورة ان لنا حركة اختيارية فلا يكون باطلة او لا فائدة فيها
قال البحث الخامس آه اقول ذهب الاشعري الى انه تعالى مريد
لجميع الكائنات حسنة كانت او قبيحة طاعة كانت او معصية لانه فاعل للكل
فيكون مريدا لها وذهبت المعتزلة والامامية الى انه تعالى مريد لافعال
نفسه ضرورة كونه حيا قادرا فهذا انما يفعل بالقدرة والارادة واما افعال
العبد فهي تنقسم الى طاعة ومعصية فالطاعة مرادة له تعالى لا بمعنى الارادة
المخصصة للفعل بان الفعل انما يقع بارادة العبد عندهم بل انه يريده
بمعنى انه يطلب منه ايقاعه على وجه الاختيار والمعصية غير مرادة له لها
له صارف عن طلبها واستدل المصنف على هذا المطلب بوجهين الاول انه
تعالى له داعيا الى الطاعات وصارفا عن المعاصي وكلما كان كذلك
ثبت المطلوب اما الصغرى فلانه عالم بكل المعلومات ومن جملتها الطاعات
وما فيها من الحسن والمصلحة والمعاصي وما فيها من القبح والمفسدة ومع ذلك

بحث الخامس في ان الله تعالى مريد [illegible]
الطاعات [illegible]
[illegible]
الى الطاعات [illegible]
المعاصي [illegible]
الطاعة حسنة والمعصية قبيحة
[illegible]
[illegible]
[illegible] الارادة والنهي
[illegible]

وهو حكيم فيكون له داع الى الطاعة وصارف عن المعصية واما الجبري فلانه
من تفسير الارادة والكراهة واذا كان كارهاً للمعصية استحال ان يكون
مريداً لها الثاني انه تعالى امر بالطاعة ونهى عن المعصية فيكون مريداً
للاولى وكارهاً للثانية لاستحالة ان يامر الحكيم بما لا يريد او ينهى عما لا يكرهه
والا لم يكن حكيماً حينئذ فلا يكون مريداً للمعاصي والا لكان مريداً للقبيح
وهو محال قال احتجوا بانه لو كان اه اقول احتجت الاشاعرة على مطلوبهم
بانه لو كان تعالى مريداً للطاعات وكارهاً للمعصية لكان مغلوباً واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الكافر اذا اراد الله تعالى منه الايمان
على قولكم وكره كفره والكافر اراد كفر نفسه وكره ايمانه والواقع مراد
الكافر لا مراد الله تعالى فيكون الله تعالى مغلوباً لانه لم يقع مراده واما
بطلان اللازم فلان قدرته تعالى ذاتية او قديمة وقدرة الكافر انما
او محدثة فيكون الاولى اقوى والاقوى يكون غالباً والجواب
ان ارادته تعالى على قسمين ارادة جازمة موجبة للفعل واخرى متعلقة بما
يصدر الفعل من المكلف باختياره وبارادته والمغلوبية انما تلزم ان لو
اراد الطاعة من العبد بالوجه الاول ولم يقع مراده لكنه هو بل مراده
على وجه الاختيار والا لما استحق به ثواباً كما قال تعالى ولو شاء ربك
لآمن من في الارض كلهم جميعاً اي على وجه الجبر قال العقل تبع اه اقول

اقول من فروع العدل التكليف وهو لغة مشتق من الكلفة اعني المشقة
واصطلاحاً على معنيين مجازي وهو الافعال التي وردت عن المكلف وحقيقي
وهو ارادة من تجب طاعته ما فيه مشقة ابتداء بشرط الاعلام والارادة
شاملة للاحكام الخمسة عقلية كانت او نقلية وقوله من تجب طاعته يخرج به
من لم تجب طاعته ويدخل فيمن تجب طاعته الله تعالى والنبي والامام
والوالد والسيد والمنعم وبقيد كونه ابتداء خرج ايجاب الله تعالى
لان ارادتهم للواجبات وغيرها ليس تكليفاً لسبق ارادة الله على ارادتهم
وبقيد المشقة خرج ارادة الله تعالى ما لا مشقة فيه كالاكل والشرب
والمنكح وبشرط الاعلام لان المكلف اذا لم يعلم ما طلب منه لا يكون
مكلفاً والاعلام اما بتكميل عقله فيستدل به او ارسال الرسل والنقل
غريزة في العقل يدرك بها العلم بالضروريات مع سلامة الالات وهذا نظر
من وجوه الاول ان الارادة سبب للتكليف لا نفسه لانه تعلق ارادة الله
الطاعة بالمكلف ربما تحصل لا نفسه منظور فيه الثاني انه يتحقق التكليف عكساً
بالمنهيات فانها مكروهة لا مرادة واستعمال الارادة في الترك خلاف
الاصطلاح الثالث ان الكافر الجبلية والاكل بحكم الهوى والاخرة مشتهى
طبعاً وليس فيه مشقة فيخرج وكذا ما لا مشقة فيه كالتسمية والاحدة الرابع ان
الاعلام شرط لحسن التكليف لا قيد في ماهيته فلا وجه لذكره والاجمال بانه

ثم الله فالأولى أن يقال هو بعث واجب الطاعة ابتداء على من شأنه
المشقة من حيث هو مشقة كذلك فاعتبرنا المشقة في حده ليدخل المستحبة
الواجبة واعتبرنا الحيثية ليدخل الهدي والنكاح المختلفة قال وهو حسن آه
أقول لما فرغ من تعريف التكليف شرع في أحكامه فقال إنه حسن لأنه
من فعل الله تعالى وكل فعله تعالى حسن أما الصغرى فلأنه الغرض وأما
الكبرى فقد تقدمت وهو مذهب المعتزلة أيضاً فإنهم قالوا وأما وجه حسنه فقالوا
التكليف فعل الله تعالى وكل فعله لا بد له من غرض والتكليف لا بد له
من غرض والصغرى ظاهرة وأما الكبرى فلأنه لو لم يكن فعله تعالى لغرض
لكان عبثاً والعبث قبيح ويمتنع أن يكون الغرض من التكليف إما أن يكون
عائداً إليه تعالى أو إلى غيره والأول محال لأنه إما جلب نفع أو دفع
ضرر وكلاهما مستحيلان في حقه تعالى والثاني إما أن يعود إلى المكلف أو إلى
غيره والثاني محال لأن تعذيب شخص لنفع غيره قبيح والأول إما أن يكون
جلب نفع أو دفع ضرر أو أمر آخر وهو التعريض والأول والثاني باطلان
فإن الكافر الذي يموت على كفره مكلف مع أن التكليف لا يجلب له نفعاً
ولا يدفع عنه ضرراً فتعين الثالث وهو التعريض لمنفعة ثم تلك المنفعة إما أن
يصح الله ابتداء به أو لا والأول محال وإلا لكان توسط التكليف عبثاً فتعين
الثاني فتلك المنفعة هو الثواب أعني النفع المستحق المقارن للتعظيم والتبجيل

والتبجيل وإنما قلنا إنه لا يصح الله ابتداء به لاشتماله على التعظيم الذي لا يحسن
إلا للمستحقه ولهذا يقبح منا تعظيم الأطفال والأرذال كتعظيم العلماء
وإنما يستحق التعظيم بواسطة الأفعال الحسنة وهي الطاعات واجتناب
المعاصي ومعنى التعريض هو جعل المكلف على الصفات التي يمكنه الوصول
إلى الثواب بها وبعثه على ما به يصل إليه وعلم أنه سيصله أو فعل ما كلفه
به قال وهو واجب آه أقول ذهبت الأشعرية إلى أن
التكليف تفضل منه تعالى إن شاء فعله وإن لم يشأ لم يفعل وذهب
المعتزلة والإمامية إلى أنه واجب عليه بمعنى أن الحكمة تقتضي ذلك
لا أن غيره أوجبه عليه وكذا الكلام في باقي الواجبات من اللطف
وغيره واحتج المصنف على الوجوب بأنه لو لم يكن التكليف واجباً لزم الإغراء
بالقبيح واللازم باطل فالملزوم مثله أما بطلان اللازم فلأن الإغراء
بالقبيح قبيح وقد تقدم كونه تعالى لا يفعل القبيح وأما بيان الملازمة
فلأنه لما خلق الإنسان وكمل عقله وركب فيه شهوة وميله إلى القبائح
ونفرة عن الطاعات فلو لم يقرر عنده وجوب الواجب وتكليفه بفعله
وحرمة الحرام وتكليفه بتركه وبعده ويتوعده لكان مغرياً له بالقبيح والعلم
بحسن الحسن وقبح القبيح غير كاف لأن كثيراً من العقلاء يعرفون ذلك و
يعلمون حصول المدح على الحسن والذم على القبيح ويقضون أوطارهم من

اللذات العقيمة المشتهاة للذم وعدم الاخلال بالمدح فلابد من غرض
آخر هو التكليف قال وشرط التكليف اه اقول شرائط التكليف منقسم
الى ثلثة اقسام الاول العائدة الى المكلف وهو امور الاول ان يكون
عالما بصفات الفعل الذي يقع التكليف به لئلا يأمر بترك الواجب وفعل
القبيح الثاني ان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب و
الالم لئلا يمنع من ان يوصل اليه بعضه فلا يحسن التكليف الثالث ان يكون
قادرا على الايصال اذ لولاه لما وصل الى المكلف غرضه فيكون التكليف
قبيحا الرابع ان يكون القبيح ممتنعا عليه اذ لو جاز عليه القبيح لما امن
خلف الوعد الثاني عائدة الى الفعل المكلف به وهو امران الاول ان
يكون ممكنا لاستحالة التكليف بالمحال الثاني ان يكون مما يستحق به الثواب كالواجب
والمندوب وترك القبيح الثالث العائدة الى المكلف وهي امور الاول
كونه قادرا على ما كلف به الثاني كونه مميزا بينه وبين غيره مما لم يكلف به
الثالث كونه ممكنا من آلة الفعل الرابع كونه ممكنا من العلم بما يحتاج اليه
فهذه شرائط حسن التكليف وبدونها لا يحسن قال وهو ينقسم الى علم و
ظن وعمل اقول المكلف به اما علم واما ظن واما عمل اما العلم فهو اما عقلي
كمعرفة الله تعالى وصفاته وعدله ونبوة الانبياء والامامة الائمة او سمعي
كالشرعيات من الفقه والحديث والتفسير واما الظن فهو كثير من الشرعيات كالقبلة

كالقبلة وغيرها واما العمل فهو اما عقلي كرد الوديعة وشكر المنعم و
والانصاف وترك الظلم والكذب وغيرها من فعل الواجبات و
التفضل والاحسان وحسن السيرة وغيرها من المندوبات واما سمعي
كايقاع الصلوة والصوم والحج والجهاد وغيرها من الاعمال الشرعية
الواجبة والمندوبة قال البحث الثاني في اللطف اقول لما
فرغ من التكليف ومباحثه شرع في اللطف وهو من مسائل الاصول في تعريفه
وعرفه بانه ما يقرب المكلف معه من فعل الطاعة ويبعد عن فعل المعصية ولم
يكن له حظ في التمكين فالاول جنس شامل للطف وغيره من الالات
والقدرة فانها بأجمعها تقرب الى فعل الطاعة وتبعد من المعصية وقوله
ولم يكن له حظ في التمكين خرج القدرة والالات التي بها يتمكن من ايقاع الفعل
فان هذه كلها لها حظ في التمكين اذ بدونها لا يمكن ايقاع الفعل واما اللطف
فليس كذلك اذ وقوع الفعل المطلوب فيه بدونه ممكن لكن معه يكون الفعل الى
الوقوع اقرب لعدم امكانه الصرف وتزيد في تقريبه ولا يبلغ الالجاء اذ الالجاء
ينافي التكليف فيكون ايضا منافيا له ثم ان اللطف ان كان في فعل الطاعة
يسمى توفيقا وان كان في ترك المعصية يسمى عصمة الثانية هل هو واجب ام لا ذهب
الاشاعرة الى انه غير واجب بناء على قاعدتهم من نفي الحكم العقلي وذهب المعتزلة
والامامية الى انه واجب وهو الحق واستدل المصنف على وجوبه بما تقريره انه لولم

يكون واجبا لزم نقض الغرض واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
انا بينا انه تعالى مريد للطاعة وكاره للمعصية فاذا علم ان المكلف لا يختار
الطاعة ولا يترك المعصية او لا يكون اقرب الى ذلك الا عند فعل يفعله
به وذلك الفعل ليس فيه مشقة ولا غضاضة فانه يجب في حكمته ان يفعله
لكشف ذلك اما عن عدم ارادته لذلك الفعل وهو باطل لما تقدم و
عن نقض غرضه اذا كان مريدا له لكن ثبت كونه مريدا له فيكون ناقضا
لغرضه ويجري ذلك في الشاهد مجرى من اراد حضور شخص الى وليمة وعرف
او غلب على ظنه ان ذلك الشخص لا يحضر الا مع فعل يفعله من ارسال رسل
او نوع ادب او بشاشة او غير ذلك من الافعال ولا غضاضة عليه في
ذلك فمتى لم يفعل عد مناقضا لغرضه واما بطلان اللازم فلان نقض
الغرض نقص والنقص عليه تعالى محال ولان العقلاء يعدونه سفها وهو
ينافي الحكمة الثالث في اقسام اللطف اما من فعل الله تعالى او من فعل
فان كان الاول وجب عليه تعالى فعله والا لكان ناقضا لغرضه كما تقدم
وذلك كمعرفة الادلة وارسال الرسل وخلق المعجزات وغير ذلك وان
كان الثاني فاما ان يكون ذلك اللطف لفعل نفسه او لفعل غيره فان
كان الاول وجب عليه تعالى ان يعرفه به ويوجبه عليه والا لكان ناقضا
لغرضه كما تقدم فان قام به ذلك الغير وفعله فقد حصل المقصود والا فقد

نقض غرضه اي من قبل نفسه وكان يجب عليه وذلك كبعثة الرسل والائمة
والانقياد لهم والنظر في ادلتهم وغير ذلك وان كان الثاني اي يكون
اللطف لفعل غيره فيجب الا يجوز منه تعالى نفي تكليف الملطوف به بالفعل
الملطوف فيه الا اذا علم ان ذلك الغير يفعل اللطف اذ لو علم انه
لا يقع منه فعل اللطف ثم كلفه بالفعل الملطوف فيه لكان مناقضا
لغرضه ويجب هنا ايضا امران الاول ايجاب ذلك اللطف على ذلك
الغير والا لجاز له تركه فلا يحصل الغرض وذلك كتبليغ الرسالة واداء
الشريعة الثاني ان يحصل لذلك الغير في القيام بهذا اللطف مصلحة زائدة
اذ تكليف شخص لمصلحة غيره قبيح تعالى الله عنه قال البحث الثالث في
الالم اقول لما كانت الالام قد تكون الطافا فانتج بحث اللطف
بحث الالم وقدم تعريفه والبحث هنا في الالم وقبحه وحسنه وقد اختلف
الناس في ذلك فقالت الثنوية جميع الالام كلها قبيحة وقالت الاشاعرة
جميعها حسنة وقالت البكرية والتناسخية ما كان مستحقا فهو حسن والا فقبيح
وقال ابو علي الجبائي ما كان منها ظلما فهو قبيح والا فهو حسن والمحققون
قسموها الى قبيح والى حسن فالقبيح ذكر بعض العلماء له وجوها ثلثة الاول
ان يكون عبثا كمن يستاجر شخصا ليستقي له من البحر ويعيب فيه الثاني
ان يكون ظلما كلطمة اليتيم بغير التاديب الثالث ان يكون لا منفعة كالالام

اما مع الاستحقاق

الظالم على ظلمه اذا علم انه يزداد ظلماً بذلك فانه قبيح مع انه ليس بعبث
ولا ظلم والحسن ذكروا له وجوهاً الاول كونه مستحقاً للعقاب كضرب السيد
عبده على عصيانه الثاني اشتماله على دفع ضرر كشرب المريض الدواء المر
الثالث كونه جالباً لنفع كالمعوض عنه مع اللطيفة الرابع كونه بمجرى العادة
كاحراق الله تعالى الطفل الملقى في النار الخامس ان يفعل دفعاً عن النفس
كما اذا قتل من يقصد قتله اذا تقرر هذا فنقول اما يصدر عنها فاقبح
لا يستحيل كونه تعالى فاعلاً للقبيح والعوض فيه علينا واما الحسن فقد يصدر عنا
وقد يصدر عنه تعالى اما الذي يصدر عنا فاما مع اباحته كذبح الحيوان
للاكل او مع ندبه كذبح الاضحية والعقيقة او مع وجوبه كذبح النذور
والكفارات وهدي التمتع والعوض في هذه الثلثة على الله تعالى اما استحقاقنا
العوض فلكونها تالمت الماً غير مستحق واما كونه على الله تعالى فلانه مالك
لنا وللحيوانات وقد امرنا بايلامها ونحن مأمورون واما الالم الحاصل
بمجرى العادة والعوض فيه علينا لانا قصدنا ايلام الطفل الملقى في النار
والباري تعالى لم يقصد ذلك بخلق النار وليست النار وشبهها الا آلة في
الايلام كالسيف فكما انه لا عوض على الحداد فكذا ههنا واذا قلنا
ان المحرق هو الله تعالى بمجرى العادة فلان اجراء العادة حكمة لا يجوز
نقضها والله تعالى قد نهانا عن هذا الالقاء فصار الملقي كانه المولم في

في الحقيقة واما الذي يصدر عنه لا بشركة العبد فاما على وجه الاستحقاق
كالعقاب وذلك لا يستحق به عوض او لا على وجه الاستحقاق فيكون
الماً مبتدأ وذلك كالالم الصادر في الدنيا اما للمكلفين او لغيرهم كالاطفال
واختلف في وجه حسنها فقال المص لا بد في حسنها من امرين احدهما
العوض الزائد الذي يختار معه المكلف الالم لو عرض عليه وثانيهما
اشتماله على اللطف اما للمتالم كما في حق المكلفين فان الالم اذا احدثنا اما
تالم رجع الى الله تعالى وتذكر بالتوبة وخرج الى الناس من حقوقهم
وبالجملة يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية او لغيره كما في حق الطفل
فانا اذا شاهدنا الطفل يتالم كان ذلك لطفاً لنا في اجتناب المعاصي
فبالاول اعني العوض يخرج عن كونه ظلماً وبالثاني اعني اللطف يخرج
عن كونه عبثاً فاذن يجب ان يكون في الالم عوض زائد وغرض والا
لكان الله ظالماً او عابثاً تعالى الله عنه وهما قبيحان وبه قال ابو هاشم
وقال ابو علي ان وجود العوض كاف في حسن الالم سواء كان لطفاً
او لا وقال عباد بن سليمان الصيمري كونه لطفاً كاف في الحسن اذا كان
متالم ولهم في تقرير هذه الاقوال تقريرات واستدلالات لا نطول
بذكرها لكن الحق ما قال المص قال البحث الرابع في الاعواض اه
اقول لما بحث عن الالم وقبحه شرع في العوض وعرفه بانه النفع

امالها عن تعظيم واجلال فانتفع جنس ما حصل له ولغيره وبعيد المستحق
جرح العقل وبعيد امالها عن التعظيم جرح الثواب وهو قسمان احدهما
مستحق عينا لا عليه تعالى وذلك يجب ان يكون مساويا للالم لا زائد
ولا ناقص والا لزم الظلم بالالم لو كان زائدا او عبثا لو كان ناقصا
وثانيهما مستحق عليه تعالى باحد الاسباب المتقدمة وذلك يجب على الالم
الى حد الرضا عند كل شخص بحيث لو عرضا عليه الالم والعوض الزائد
لاختار الالم رغبة في ذلك العوض اذ لولا الزيادة لبقي مثل الالم
اذ لا فائدة فيه قال واختلف المعتزلة في افعال الالم العقلاء
عن الحيوانات العجم كالسباع وغيرها لابد فيها من العوض فذهب
المحققون الى انه واجب على الله تعالى لانه تعالى خلقها ومكنها وجعل
فيها ميلا الى الايلام مع امكان ان لا يمكنها ولم يجعل فيها ميلا الى
الايلام وهو مع ذلك لم يجعل لها عقلا مميزا بين الحسن والقبح ولا امرا
زاجرا مع امكان ان يجعل لها ذلك فكان على هذا كالملجئ لها فلو
لم يكن عوض الالم عليه لقبح منه ذلك وقال القاضي الاثماني الحيوان
ملجأ الى الايلام كما لو اجاعه ايما مقدرة فالعوض على الله تعالى وان
لم يكن ملجأ فالعوض على الحيوان المباشر واحتج بان التمكين لا يقتضي انتقال
العوض المباشر الى الممكن والا لوجب عوض القتل على من اعد السيف لانه مكن

باخذ العوض من الجاني
وذهب اخرون
الى سقوط العوض بتة لقوله
جرح العجماء جبار والجواب انه
خبر الاحاد والحديث وقد يراد
به الدنيا فان الانتصاف
متصور من ان يكون باخذ
العوض من الجاني وغيره
وقوله جرح العجماء جبار
معناه لا يتعلق به قصاص
ولكن تتعلق به جراحة فان
العوض غير القصاص

مكن القاتل من القتل واللازم باطل فكذا الملزوم وبطلان اللازم
وبيان الملازمة ظاهر اما في صفة الاكرام فانه يقتضي اسناد الفعل
في الحقيقة الى الملجئ ولهذا يحسن ذمه دون الملجئ وايضا لو كان العوض عليه تعالى
يجب ان يزيده بحيث يختار معه الالم فكان هنا كذلك واذا كان الالم
مما لا يحسن المدح واما بطلان اللازم فلانه يحسن منا قطعا الاستماع
من ايلامها وزجرها عنه بانواع الزواجر والجواب عن الاول بان
الفرق حاصل بين القاتل وهذا الحيوان وذلك لان القاتل
ممنوع من القتل بالزواجر الشرعية وعنده اعتقاد وعقل يمنعه عن الاقدام
ولهذا لم يكن العوض على صانع السيف بل عليه بخلاف ما نحن فيه وعن
الثاني بانه لا يحسن المنع من الحسن اذا كان لذلك وجه حسن كما يحسن منع
المعاقب عن العقاب وايضا لو صح دليلكم لزم ان لا يحسن منا التداوي
على الالام المبتدأة واللازم باطل بالاجماع فما اجبتم فهو جوابنا وقال
ابو علي الجبائي ان العوض على الحيوان المباشر للقتل يوم ينتصف للجماء
من القرناء والانتصاف انما يكون باخذ العوض من الجاني واعطائه
الى المجني عليه وقال قوم انه لا عوض لها الا على الله تعالى لا على الحيوان
لقوله جرح العجماء جبار والجواب عن هذين الخبرين بانهما من الاحاد
فلا يكون حجة في المسائل العلمية ومع تقدير تسليم صحتهما فما عدا الانتصاف للجماء

اما الاول فلانه حينئذ قلنا ان الانتصاف هو ايصال عوض الالم
الى المجني عليه اعم من ان يكون من الجاني او غيره فان الراصد مثلا لو قال
لمن جني عليه عبده لا ننصفك من عبدي ثم انه عوضه عن الم الجناية من عنده
يسمى منصفا فكذا هنا جاز ان يكون الانتصاف بايصال العوض لكنه
من الله تعالى الثاني انه يحتمل ان يريد بالجماء المظلوم وبالقرناء الظالم
على وجه الاستعارة ووجه المشابهة مشاركة المظلوم للجماء في عدم القوة
على دفع العدو ومشاركة الظالم للقرناء في القوة على الدفع. اما الثالث فلانه
يحمل على ان يراد بالجبار انه لا يستحق به قصاصا في الدنيا وذلك لا ينافي
استحقاق العوض على الله تعالى اذ نفي القصاص لا يستلزم نفي العوض
قال وهو واجب والا لزم الظلم اقول العوض اما مستحق عليه تعالى
يجب عليه ايصاله الى مستحقه والا لكان ظالما تعالى الله عنه والعلم بذلك ضروري
واما مستحق على العبد فيجب عليه تعالى الانتصاف للمظلوم من الظالم لانه لما مكنه
من الظلم باعطاء القدرة ولم يمنعه بالجبر وجب عليه الانتصاف وهو ان
ياخذ من منافع الظالم التي استحقها على الله تعالى او غيره للمظلوم بقدر ما
يوازي ظلمه والا لكان تعالى بالتمكين ظالما ولا يلزم من تمكينه للظالم
وجوب العوض عليه تعالى لانه لم يأمره بالظلم ولم يجبره عليه بل انما اعطاه
القدرة والتمكين ليستعمل ذلك في الطاعة ومثاله من اعطى سيفا ليستعين به

به كافرا فقتل به مؤمنا فكما ان العوض هنا على القاتل فكذا هناك
قال وهل يجوز ان يمكن الله تعالى اه اقول قد ذكرنا ان
الانتصاف الذي هو نقل المنافع الى المظلوم واجب عليه تعالى
والان نقول هل يجوز في الحكمة ان يمكن الله تعالى من الظلم من لا
عوض له يوازي ما صدر عنه ام لا جوز ذلك ابو القاسم البلخي
ومحمود الخوارزمي وابو هاشم ومنعه السيد المرتضى رحمه
الله وبين انه لو لم يكن جائزا لما وقع لكنه واقع فيكون جائزا
وهو الحق اما الملازمة فظاهرة واما بيان الوقوع فلانا نرى
الملوك والظلمة يصدر عنهم آلام عظيمة ومن المستبعد ان يكون
في حق ذلك الظالم القاهر اعواض يوازي ما صدر منه بالنسبة
الى كل واحد واحد من المظلومين والجواب غير مستبعد ان يكون
قد حصل لذلك الظالم من الالام التي يفعلها الله تعالى به
اعواض كثيرة بحيث يوازي ما فعله عليه فان العوض عليه تعالى
زائد الى حد الرضا وحينئذ يساوي ثم اختلف هؤلاء المجوزون
في انه هل يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له ام لا فقال
ابو القاسم يجوز ذلك لجواز ان يضمن الله تعالى عنه ويتفضل
عليه باعواض يوصلها الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز لان

وهو واجب والا لزم الظلم
هل يجوز ان يمكن الله
الظالم من الظلم من لا عوض له
تعالى من الظلم بقدر ما يوازي فعله فجوزه
في الحال ما يوازي ظلمه
ابو هاشم والبلخي ...
البلخي جوزه من الدنيا بغير
عوض بل يتفضل الله تعالى
على الظالم بالعوض ومنعه ابو هاشم
الى المظلوم ...
واوجب التبقية له
الانتصاف ووجب
عليه يتفضل ...
قال السيد المرتضى الانتصاف
واجب والتفضل ... التبقية
جايز ان فعله ... لا يتعلق
عليه منه

التفضل عليه جائز والاشراف واجب ولا يليق الواجب على الجائز
وقال البلخي يجب على الله تعالى تبقيته لكي يحصل له اعواض متفضلا عنه ورد
السيد المرتضى بان الاشراف واجب والتفضل والتبقية جائز ان
فلا يليق الاشراف عليها قال البحث الخامس في الارزاق اقول
اقول الرزق عند اهل العدل هو ما صح ان ينتفع به ولم يكن لاحد
منع المنتفع منه وهو اعم من ان يكون مالا او ولدا او علما او عملا
او صحة او زوجة او صاحبا ولهذا قال في تفسيره بتفقه انه المراد بالنعم
نقيض الحظر وهو ما جاز عقلا وشرعا ولا يشترط فيه ان يكون ملكا
فان البهيمة مرزوقة وليست مالكة والولد والعلم رزق ولا يقال انه
ملك وقولنا ولم يكن لاحد منع المنتفع منه ليخرج الطعام المرضوع بين يديه
قبل استهلاكه بالمضغ فانه يملك منعه منه قبل استهلاكه فليس برزق
وعند الاشاعرة الرزق ما اكل حراما كان او حلالا ويتفرع على القولين
ان الحرام هل هو رزق او لا وهل يجوز ان ياكل الانسان رزق غيره
فعند الاشاعرة ان الحرام رزق ولا ياكل الانسان رزق غيره وعند
اهل العدل ان الحرام ليس برزق وياكل الانسان رزق غيره واستدلوا
على ان الحرام ليس برزق بقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم امر بالانفاق
من الرزق والله تعالى لا يامر بالانفاق من الحرام اذ التصرف في الحرام منهي

البحث الخامس
في الارزاق والاسعار
الرزق عند اهل العدل
هو ما صح الانتفاع به ولم يكن
لاحد منعه منه ولهذا
لا يكون الحرام رزقا من الرزق
امر بالانفاق من الرزق ومنه
فلا يامر بالحرام
الا انه يكره الرزق
في الحرام منه جهة
ويجوز طلبه لان به
يندفع الضرر وقوله تعالى
فانتشروا في الارض
وابتغوا من فضل الله
وغير ذلك من الايات
متن

سقط عنه فلا يقع مامورا به وفي هذا الدليل نظر اما اولا فلمنع من
كون ما للعموم في الخبر واما ثانيا فلانا نمنع كون من في الاية للتبعيض
لان شرطها ان يكون بعدها اسم مبهم كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس
من الاوثان وليس هنا كذلك بل هي للتبعيض فيكون قد امرنا
بالانفاق من بعض الرزق فلا يدل على المطلوب ومع تقدير تسليم العموم
وكون من للتبيين يجوز تخصيص العام بما ذكرتم واعلم ان الرزق يجوز
طلبه بل قد يجب كما اذا لم يكن له وجه غيره وقد يستحب وقد يباح وقد
يحرم كما اذا اشتمل وجه نهى الشارع عنه وقد يكره كما اذا اشتمل على
ما ينبغي التنزه عنه ثم ان الرزق قد يكون متفضلا منه تعالى بان لا يكون
للمكلف فيه لطف وقد يكون فيه لطف وذلك فيما يحصل بعد تحصيله
ووجه لطفيته ان يحصل للطالب عقيبه بان المنافع الدنيوية انما تحصل
بالتعب فالاخروية اولى وذهبت الصوفية الى انه لا يجوز السعي في طلبه
والدليل على ما قلناه وجوه الاول طلب الرزق مما يدفع به الضرر
عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب الثاني قوله تعالى فانتشروا
في الارض وابتغوا من فضل الله وقوله تعالى ليس عليكم جناح ان
تبتغوا فضلا من ربكم قال المفسرون الابتغاء الكسب والفضل و
الرزق وغير ذلك من الايات الثالث قوله سافروا تغنموا وقوله

الرزق عشرة اجزاء تسعة منها في التجارة وغير ذلك من الاخبار
الصريحة بوجوه الاول ان الحلال مختلط بالحرام ولا يتميز فلا يجوز طلبه
الثاني ان في الطلب مساعدة الظلام باعطاء الضمانات وغيرها و
مساعدة الظلام حرام وكذا ما يؤدي اليها الثالث قوله عليه السلام لو توكلتم
على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح
بطانا واذا كان التوكل مامورا به فالطلب منهي عنه والجواب عن
الاول ان اردتم ان كل الحلال مختلط فممنوع وان اردتم بعضه
فمسلم لكن التكليف مشروط بالعلم فمع عدم العلم لا حرمة حفظا و
اليد ظاهرة في الملك واورد عليهم شيخنا سالم بن محفوظ انه يلزم من
هذا ان لا يجوز الاكل كما لا يجوز طلبه ويلزم ان يقولوا انا ناكل مقدار
الضرورة لكن الواقع انهم يجدون فرعي الثاني ان المساعدة ليست مقصودة
ولا مرادة بل توجد قهرا وعن الثالث ان التوكل لا ينافي الطلب
والطلب في حال طلبه توكل ايضا ولهذا اردفه بالغدو مع انه ليس
في الحديث نهي عن الطلب الذي هو مناط البحث بل بين فيه انكم
لو اشتغلتم بالطاعة عن الطلب لرزقكم الله ما يقيم به ابدانكم كما رزق
الطير ما يقيم به ابدانها بتهيئة الاسباب ثم اردفه ثانيا بالغدو الذي
هو الطلب قال والاجل هو الوقت اه اقول انما بحث المتكلمون

المتكلمون عن الاجل لانه قسم من الالطاف فان موت شخص في
وقت قد يكون لطفا لغيره من المكلفين والاجل هو الوقت واجل الدين
هو وقت حلوله واجل الحيوان هو الوقت الذي يحصل فيه موته و
عرف المتكلمون الوقت بانه الحادث او ما يقدر تقدير الحادث بحيث
يحصل علما بحدوث غيره كما تقول جاء زيد عند طلوع الشمس عند مجيء زيد و
اما المقدر تقدير الحادث فكما في العدم المتجدد وكما تقول جاء زيد عند
انقطاع المطر فحين انقطاع المطر وقتا وان كان عدما متجددا وفيه انا
نقول فان وقت كل شيء يجب وقوع الشيء فيه وليس قدوم زيد واقعا
في طلوع الشمس بل واقع في زمان يدل عليه لفظ عنده والاوجه ان يقال
وقت كل شيء هو المقدار من الزمان الذي يقع فيه ذلك الشيء والزمان
مقدار حركة السماء قال والمقتول اه اقول لا خلاف
في ان الحيوان الذي يموت حتف انفه انه يموت باجله وانما الخلاف
فيمن يموت بسبب كالمقتول فقال البغداديون من المعتزلة انه لم يمت
باجله وان لم يقتل لعاش قطعا واحتجوا بانه لو لم يجب ان يعيش
لكان من ذبح غنم غيره محسنا الى صاحبها واللازم بط فانه يستحق الذم
من العقلاء على ذلك قطعا وقال ابو الهذيل من المعتزلة [illegible]
انه مات باجله وانه لو لم يقتل لوجب ان يموت واحتجوا بانه لو لم يجب الا بالحياة

لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وايضا يلزم ان يكون القاتل قد قطع اجله
وهو باطل لان خلاف معلومه تعالى محال ولا قدرة على المحال وكلاهما
ضعيف اما الاول فلانه انما لم يكن محسنا باعتبار تفويته الاعواض الكثيرة
فانه لو لم يذبحه لكان موته من قبل الله تعالى فيتزايد اعواضه على اعواض
الذبح وفيه نظر فان العقلاء انما يذمونه على الذبح وتفويت حيوة وايضا
لو قتل الواحد منهم لقال ذلك والاقرب في الجواب ان الحكم على ذابح
الشاة بالظلم والذم لتجويز حيوتها وايضا باعتبار اقدامه على الغير
ولهذا يلزم القيمة واما الثاني فلان العموم جائز ان يكون مرادا
ومع ذلك لا يلزم انقلاب علمه تعالى جهلا واما قوله يلزم ان يكون قد قطع اجله
ان اراد بالاجل الوقت الذي علم الله تعالى انه لو لم يقتل لعاش اليه
فلا نسلم انه يكون قاطعا لاجله وان اراد به الوقت الذي بطلت
حيوته فيه فلا محذور فيه وقالت البصرية من المعتزلة ان اجل الحيوان
فقط سواء كان بسبب او بغيره هو الوقت الذي يعلم الله انه لو لم يقتل
لبطلت حيوته فيه ومع يجوز ان يكون بطلان حيوة المقتول اجلا ان
كان ذلك الوقت هو الوقت الذي علم الله تعالى ويجوز ان لا يكون
ان كان غيره وهو اختيار المحققين لعدم دليل قاطع باحد الطرفين
ولقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب اي بقاء

يريد القتل والمقتول لو لم يقتل والتشكيك بالحيوة ينفي الوجوب لكل واحد
قال والسعر اه اقول السعر هو تقدير البدل فيما يباع به
الاشياء وليس هو نفس البدل لان البدل هو الثمن او المثمن
والاشياء منها سعر وهو قسمان رخص وغلاء فالرخص هو السعر المنحط
عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان وانما اعتبرنا اتحاد
الوقت والمكان لانه لا يقال ان الثلج قد رخص سعره في الشتاء
عند نزول الثلج لانه ليس اوان بيعه ويجوز ان يقال رخص في
الصيف اذا رخص سعره عما جرت عادته في ذلك الوقت ولا يقال
رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله عليها لانه ليس مكان بيعه و
يجوز ان يقال رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها والحكم ان
كل واحد من الرخص والغلاء هو قد يكون من الله تعالى اذا كان
السبب منه كما اذا قلل جنس المتاع المعين واكثر رغبات الناس اليه
لمصلحة المكلفين اجمع او بان يرسل الجراد ويحبس الغيث لانه سبب لقلة
الحنطة فيقع الغلاء واذا اكثر المتاع المعين وقلل الرغبات فيقع الرخص
لمصلحة منه وقد يكون من قبلنا كما اذا حمل السلطان الناس على بيع
المتاع بسعر غال ظلما منه او الاحتكار ومنع الجلب خوف القلة فيقع
الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على البيع بسعر منحط فيحصل الرخص وبالجملة

شيء يعلم فيه وجه قبح فهذه مما خالفه قال الفصل الرابع في النبوة اه اقول
لما فرغ من مباحث التوحيد شرع في بحث النبوة وقدم البحث في تعريف
النبي ثم هو المسمى بمطلب ما اي ما النبي اذ البحث عن الشيء مسبوق بتصوره
اولا فنقول النبي لفظه مأخوذ من الانباء وهو الاخبار اي مخبر عن الله
تعالى وقيل مأخوذ من النبوة وهي الارتفاع ومنه يقال تنبأ الذي اذا
ارتفع وعلا وقيل النبي هو الطريق وقيل للرسل انبياء لانهم طرق
الهداية اليه واصطلاحا هو الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من
البشر فالانسان في المخبر جنس شامل للنبي وغيره ويخرج به الملك لانه وان اخبر
لكنه ليس بانسان وقولنا المخبر عن الله تعالى يخرج به المخبر عن غيره وقولنا
بغير واسطة احد من البشر يخرج به الامام والعالم فانهما مخبران عن الله تعالى
لكن بواسطة البشر اعني النبي ص قال والحكمة تدعو اه اقول لما فرغ
من تعريف النبي شرع في بيان وجوب وجود النبي وهو المسمى بمطلب هل
البسيطة اي هل النبي ص واجب في الحكمة وغاية وجوده وهو المسمى بمطلب لم
اي لم وجد مطلب النبي اما المطلب الاول فنقول ذهب ارباب الملل
واكثر الفلاسفة الى حسن بعثة الانبياء خلافا للبراهمة من الهنود فانهم
منعوا من حسنها اذ ما يأتي به الرسول ان وافق العقل فهو مردود وان
وافق ففي العقل غنية عنه فلا وجه لحسنها وهو باطل لجواز ان يقرر الحسن ما اقتضاه

اقتضاه العقل مما خفي عليه ويفصل ما اقتضاه اجمالا ولا يبعد ان لا يستقل العقل في معرفة
حسنها مع اشتمالها على فوائد عظيمة تأتي وعلى تقدير حسنها هل هي واجبة
في الحكمة قالت الامامية والمعتزلة نعم ومنعت الاشاعرة من وجوبها
بناء على اصلهم الفاسد واستدل المصنف على وجوبها بطريقين الاول
طريقة الحكماء وتقريره ان نقول كلما كان صلاح النوع مطلقا بالبعثة
كانت الشريعة واجبة وكلما كانت الشريعة واجبة فكلما كان صلاح النوع
مطلقا كان البعثة واجبة اما بيان حقيقة المقدم من الشرطية الاولى فلانه
واما تاليها فلان الانسان مدني بالطبع بمعنى انه لا يمكن ان يعيش
وحده كغيره من الحيوانات وذلك لافتقاره في معاشه الى امور كثيرة
لا يتم نظام حاله الا بها كالماكل والمشرب والملبس والمسكن له ولمن يتعلق
به وكان ممن يتعذر عليه تحصيلها بنفسه والا لاحرج على الواحد كثيرا او كان
مما يتعسر الا من ما يقتضي ذلك وجود جماعة يتفرغ كل واحد منهم لحاجة
من مهمة كالحداد يصنع للحطاب قدوما يقطع به الحطب والحطاب يأتيه بحطب
يبيع لسبيه الحديد ويصنع منه الالات يستعملها الزراعون وغيرهم وكذا في
باقي الحرف ثم ان الاجتماع مظنة النزاع لان القلب موجود في الطباع
لان كل واحد يرى العمل بمقتضى شهوته وارادته دون الاخر ويرى حفظ
ماله واستيلائه عليه وبطلان حق غيره عليه ويغضب على من زاحمه فقد عزه شهوته

وغضبه الى المنازعة فيقع الهرج والمرج ويهلك النوع ويفسد النظام
ولذلك لابد من حفظهم من معاملة وعدل وامور يتفقون عليها بينهم بحيث يرجعون
اليها عند منازعتهم ومجاذبتهم فيجب وجود تلك المعاملة او العدل ثم ان
المعاملة والعدل لا يتعينان ولا ان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا انتهت الى
قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة واما بيان الشريطة
الثانية وهي كبرى هذا الدليل فنقول تلك الشريعة لا يجوز ان يكون في
تقريرها موكولا الى افراد النوع والا يحصل النزاع ايضا في كيفية تقرير
تلك القوانين وحفظها وايضا ليس بعض الافراد بتقريرها موكولة به اولى
من البعض فوجب ان تكون متلقاة من العزيز الخبير ولما كان ذلك غير
متأتية ومن طلبه وجب وجود واسطة بينه وبين خلقه في تبليغ شرائعه وهو
النبي فيجب بعثة النبي ص ويجب ان يكون ممتازا باستحقاق الطاعة بين
افراد نوعه ليكون لهم طريق الى انقيادهم لاوامره ونواهيه وذلك لا يتأتى
يحصل باختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه وهي المعجزات وهي اما
قولية هي بالخواص اشبه وهم لها اطوع او فعلية هي للعوام انفع وهم
لها بالاتباع انفع وان كان لكل واحد من النوعين رحمة لكل فرد من
افراد الفريقين عظيمة وما ارسلناك الا رحمة للعالمين الثاني في طريقة المتكلمين
وهي من وجهين الاول ان وجبت التكاليف السمعية اوجبت البعثة لكن المقدم

المقدم حق فالتالي مثله اما حقيقة المقدم فلان التكاليف السمعية الطاف
في التكاليف العقلية اي مقربة اليها فانا نعلم ضرورة ان الانسان اذا
واظب على فعل الصلاة والصوم دعاه ذلك الى العلم بالله تعالى وصفاته
ويعلم ان العبادة هل هي لا يليق به الا الله وكل لطف واجب كما تقدم
واما الملازمة اي اذا وجبت التكاليف السمعية وجبت البعثة فلانها
انما تتم من جهة الرسول فيكون العلم بها متوقفا على البعثة وكل ما يتوقف
عليه الواجب فهو واجب فالبعثة واجبة الى ههنا ان معرفة الله متقدمة
على ثبوت الرسالة المتقدمة على التكليف السمعي فلا يكون التكليف
السمعي لطفا فيها والا لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب فلان المتقدم
فيما ذكرتم هو العلم بوجود المرسل والمطلوب فيه هو العلم بصفاته
الكمالية والجلالية واحدها غير الاخر فلا يلزم الدور سلمنا لكن المعرفة
متقدمة عليها ولا يلزم منه وجوبها لجواز ان يكون معتقدا بالمعارف
العقلية مواظبا على التكاليف السمعية حينئذ وبه يتحقق المواظبة الى العلم با
بالمعارف العقلية سلمنا لكن نقول ان مرادنا بالتكليف السمعي هو
ما امر به النبي ص وبالتكليف العقلي هو ما امر به العقل فقولنا التكليف
السمعي لطف معناه ان امر الرسول لطف في ايقاع ما امر به العقل
فان الرسول اذا امر بما امر به العقل كرد الدواعي وسكن النفس يكون

ذلك مكلفاً به سمعاً وعقلاً وامر الرسول يكون مقرباً الى ايقاعه فيكون
لطفاً فيه سمعي لكن العلم بالواجبات العقلية وان كان متقدماً بالطبع
على الواجبات السمعية لكن يمنع تقدمه عليها في الوجود الخارجي فقط اذ ذلك
لان العقل لانغماره في الملابس البدنية والامور الطبيعية فلا ينبه
لتلك المعارف ولا يهتدي لوجوهها مع امر الرسول له وايجابه اياها
عليه تنبيه لها ويقرب من تحصيل طرقها فيكون امر النبي لطفاً لتلك الواجبات
فتكون البعثة واجبة الثاني ان العلم بالثواب ودوامه والعلم بالعقاب
ودوامه لطفان في ايقاع الطاعة وارتفاع المعصية وكل لطف واجب
اما الصغرى فلما سمعي واما الكبرى فقد تقدمت فيكون العلم بالثواب
والعقاب ودوامهما واجباً وانما يحصل ذلك من جهة البعثة فتكون
البعثة واجبة لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفي هذا نظر لان
المصنف قد حكم في باب الوعيد بان العلم بدوام الثواب والعقاب سمعي
فلا يتم الاستدلال بهذا الوجه واما المطلب الثاني فقد ظهر جوابه في
ضمن هذه الادلة من كونه يتم به نظام النوع المذكور او كونه لطفاً في
السمعيات قال البحث الثاني في آه اقول لما فرغ من الاستدلال
على وجوب البعثة شرع في بيان اثبات صفات النبي ع وهو المسمى بمطلب كيف
اي كيف النبي وهو البحث عن الصفات التي تتم بها النبوة فقال البحث

البحث الثاني في وجوب العصمة وقبل الخوض في الاستدلال نقرر معنى
العصمة فنقول ذهب بعضهم الى ان المعصوم لا يمكنه الاتيان بالمعاصي
فقيل بسبب اختصاص بدنه او نفسه بخاصية تقتضي امتناع المعاصي منه وقال
ابو الحسين البصري هو مساو لغيره لكن ليس له قدرة على المعاصي وقال
اكثر الناس بامكان اتيانه بها فقال بعضهم ان سبب العصمة امور اربعة احدها
الاول اختصاص بدنه ونفسه بملكة تمنعه من الاقدام على المعاصي الثاني
ان يكون عالماً بالمدح على الطاعة والذم على المعصية الثالث تاكيد تلك
العلوم بتواتر الوحي الرابع ان يكون بحيث اذا ترك ما هو اولى عوتب
عليه وكلا القولين باطل اما الاول فلانه لو كانت المعاصي ممتنعة منه
لما استحق ثواباً ولا مدحاً ولا امتنع تكليفه بتركها اذ لا قدرة له عليها
واللوازم باجمعها باطلة فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة واما الثاني
فلان جزوه الاول ان الاول هو نفس العصمة لا سببها الثاني ان الثالث
مختص بالانبياء لا بكل معصوم والمعصوم اعم من ذلك فان الائمة الاثني
عشر والملائكة وفاطمة ومريم معصومون من غير وحي الثالث ان الرابع
لازم للعصمة لا سببها والحق ان العصمة عبارة عن لطف يفعله الله تعالى
بالمكلف بحيث لا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة ولا الى فعل
المعصية مع قدرته عليها ويحصل انتظام ذلك اللطف بان يحصل له ملكة مانعة من

التجويز والاقدام على المعاصي مضافاً الى العلم بان في الطاعة من الثواب
والمعصية من العقاب مع خوف المؤاخذة على ترك الاولى والفعل الذي
اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف استدل على وجوب عصمة النبي مطلقاً بوجوه الاول
لو لم يكن معصوماً لزم انتفاء فائدة البعثة واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان
الملازمة فلانه اذا لم يكن معصوماً كان فعل المعصية منه جائزاً ولنفرضه واقعاً
اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما اذا وقعت المعصية فاما ان
يجب اتباعه او لا والاول باطل لاستلزامه التكليف بالقبيح منه تعالى والثاني
موجب لانتفاء فائدة البعثة اذ الغرض من البعثة اتباعه واما بطلان
اللازم فظاهر لاستلزامه الحرص على تحصيل امر والسعي في ابطاله وذلك
سفه قبيح يستحيل صدوره منه تعالى الثاني ان مع وقوع المعصية منه اما ان يجب
الانكار عليه او لا والثاني باطل لعموم وجوب النهي عن المنكر فلو لم يجب عليه
لزم ابطال هذه الوظيفة وهو باطل اجماعاً فتعين الاول لكن ذلك يوجب
سقوط محله عن القلوب فلا يصار الى ما يأمر به وينهى عنه فتنتفي فائدة
البعثة الثالث انه لو جاز عليه فعل المعصية لجاز ان لا يؤدي بعض ما امر
باداءه فيجوز ان يكون قد امر بصلوة سادسة او بصوم شهر آخر وان الشرع
سينسخ ولم يؤد ذلك الى الامة لكن ذلك يرفع الوثوق باخباراته ويوجب
عدم استمرار حكم الشرع وفي الوجه الاخير نظر اذ المعجز يمنع من ذلك

وحين وقوع المعصية عنه يحط لهم المعجزات المذكورة فيحصل التنفر عن متابعته
والانقياد التام له في الافعال والاوامر والنواهي قال ومن هذا علم الخ
اقول اعلم انه لما استدل على مطلوبه اشار الى خلاف الناس ههنا
وتحقيق الاقوال هنا ان نقول افعال الانبياء لا تخلو من اقسام
اربعة الاول الاعتقاد والدين الثاني الفعل الصادر عنهم من الافعال
الدينية الثالث تبليغ الاحكام ونقل الشريعة الرابع الافعال المتعلقة
باحوال معاشهم في الدنيا مما ليس بديني فالقسم الاول اتفق اكثر الناس
على عصمتهم فيه خلافاً للخوارج فانهم جوزوا عليهم الكفر لاعتقادهم ان كل ذنب
صدر عنهم فهو كفر وجوزوا صدور الذنب عنهم فقد جوزوا عليهم الكفر وكذا
لابن فورك حيث جوز بعثة من كان كافراً لكن قال هذا الجائز لم يقع
وبعض الحشوية قال بوقوعه وبعضهم جوز عليهم كلمة الكفر للتقية وهذا باطل
لانه يفضي الى اخفاء الدين بالكلية ولان اولى الازمان بالتقية حين اظهار
الدعوة لان اكثر الناس يكونون منكراً واما القسم الثاني فقال ما عدا
الامامية انه يجوز عليهم قبل البعثة فعل جميع المعاصي كبائر كانت او صغائر.
واختلفوا في زمان البعثة فقالت الاشاعرة لا يجوز عليهم الكبائر مطلقاً و
اما الصغائر فيجوز سهواً وقالت المعتزلة يمتنع الكبائر مطلقاً واما الصغائر
فاختلفوا فيها فقال بعضهم انه يجوز على سبيل السهو لا العمد ولعل وجههم لا

دين ام اعتراض انه لا يخلو الا الرابع
ثم الصغائر ولا الكبائر لا عمداً
ولا سهواً ولا خطأ في التأويل
ويجب ان لا يكون فيه شيء
ذلك الى من اول عمره الى
آخره آمين

لا يأخذون بها وقال بعضهم انما تجوز على سبيل التأويل كما يحكى ان آدم
عليه السلام نهى عن الشجرة فظن النهى عن الشخص وكان المراد النوع فان الاشارة
قد تكون الى النوع كقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به
وقال بعضهم على سبيل العمد لكنها تقع محبطة مكفرة ثم ان الحشوية جوزوا
الاقدام على الكبائر ومنهم من منع تعمدها وجوزوا تعمد الصغائر واما القسم
الثالث فاجمع الكل على عدم جواز الخطاء فيه واما القسم الرابع فجوزه الاكثر
الا الشيعة السهو واصحابنا حكموا بعصمتهم مطلقا قبل النبوة وبعدها عن الصغائر
والكبائر عمدا وسهوا بل عن السهو مطلقا ولو فى القسم الرابع ويدل عليه ما
تقدم قال ويجب ان يكون اه اقول حيث ان المقصود من البعثة
انقياد الناس للرسل انقيادا تاما وجب ان يكونوا منزهين عن كل ما ينفر
عنهم ليتم الغرض من بعثتهم والا لزم نقض الغرض وهو سفه وذلك امور
الاول فى نسبه وهو ان يكون منزها عن دناءة الآباء اى لا يكون فيهم
احد بان يكون كافرا او مشتهرا بالفسق او زانيا او نفاقا او غير ذلك و
عهر الامهات اى لا يكون فيهم زانية الثانى فى طباعه وهو ان لا يكون
فظا غليظا ولا دنيا ولا اجذم ولا ابرص او سلس الريح او غير ذلك من
المنفرات الثالث فى اخلاقه وهو ان لا يكون حسودا ولا حريصا على الدنيا
ولا حقودا وان يكون كامل العقل فطنا ذكيا قوى الرأى غير متردد فى الامور

ويجب ان يكون منزها
عن دناءة الآباء وعهر
الامهات والفظاظة
والغلظة والقطعة
السهو مطلقا

الامور الرابع فى احواله وهو ان لا يكون حائكا ولا حجاما ولا مدمنا لا
ولا معاشرا للارذال وارباب الهزل ولا آكلا على الطريق الى غير ذلك
قال ولا يجوز عليه السهو مطلقا فى الشرع وغيره مطلقا كذلك اقول
لا يجوز على النبى السهو مطلقا اى فى الشرع وغيره اما فى الشرع فلجواز ان
لا يؤدى الى جميع ما امر به فلا يحصل المقصود من البعثة واما فى غيره فلانه
ينفر عنه قال البحث الثالث اه اقول لما فرغ من صفات النبى
شرع فى بيان الطريق الى معرفته فقال هو خلق المعجز والمعجز هو الاتيان بامر
خارق للعادة مطابق للدعوى مقرون بالتحدى متعذر على الخلق الاتيان
بمثله فى جنسه او صفته فقد اعتبرنا فيه امورا الاول كونه امرا خارقا ولم نقل
فعلا لان الفعل يختص بالاتيان والمعجز اعم فيكون اثباتا كقلب العصا حية
وانشقاق القمر ونبع الماء ويكون نفيا كمنع القادر على حمل الشىء عن حمل
الثقيل وكمنع العرب عن المعارضة واشتراطها هو الامر الثانى كونه خارقا
للعادة فانه لو لم يكن خارقا للعادة كطلوع الشمس من المشرق لم يكن معجزا
لكونه معتادا وان كان متعذرا على الخلق الثالث كونه مطابقا للدعوى
فانه لو لم يكن مطابقا للدعوى لم يكن دليلا مثل ان يدعى غزارة ماء البئر
فيغور ماؤها وكلاهما خارق للعادة لكنه غير مطابق كما اتفق لمسيلمة الرابع كونه
مقرونا بالتحدى والتحدى هو المعارضة والمنازعة يقال تحديت فلانا اذا باريته

ويشترط فى المعجز
ان يكون من الله تعالى
المعاد مع حصول الشرائط
الاتيان بمثل القرآن
والفعل الخارق للعادة
ويكون بعده او معه
كنحو الحادث ويكون
فى صفة يعجز عنه
بالاتيان بمثله

ونازعه في الغلبة والمراد به هنا ان يقول للامة ان لم تعجزني فانا لا
اقبل ما اتيت به وذلك ليخرج به الارهاص وهو الاتيان بخارق العادة
ابتداء انما يقرب بعثة نبي تمهيدا للقاعدة فانه غير مقرون بالتحدي وكذلك
الكرامات فانها غير مقرونة بالتحدي وكذا من يدعي معجزة غيره دلالة على
الخامس كونه يتعذر على الخلق الاتيان بمثله وذلك لانه لو لم يتعذر عليهم
لم نعلم انه من الله فلا يكون دالا على التصديق وذلك كالشفاء و
الشجر ثم التعذر تارة يكون في جنسه اي في كل جزء من جزئياته اذا
لا يكون مقدورا للبشر كخلق الحيات فان خلقها لا يمكن الا لله سبحانه وتارة
يكون في صفته كقلع مدينة فان القلع ممكن بحسب جنسه او من جزئياته ما هو
مقدور للبشر كقلع شجرة وخشب واما القلع بهذه الصفة وهو كون المقلوع
مدينة لا يمكن الا لله تعالى وكذلك الحركة الى السماء فان جنس الحركة مقدور
واما كونها الى السماء فغير مقدور ثم ان المعجزة شروط الاول ان يعجز
عنه او عما يقاربه الامة المبعوث اليها الثاني ان يكون من قبل الله
او بامره الثالث ان يكون في زمان التكليف لان الخوارق المتحققة عند
اشراط الساعة الرابع ان يحدث عقيب دعوى النبوة او جاريا مجرى
ذلك ونعني بالجاري مجراه ان يظهر دعوى النبوة ثم يظهر المعجز بلا ان
يظهر معجز آخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمتعقب لدعواه لانه يتم

معه مصدقة لدعواه وانه لا بد من ظهوره قال واختلف في جهة اعجاز القرآن
اقول لما ادعى المسلمون تميز القرآن من بين سائر المعجزات
المحمدية بكثرة من كيفية الاعجاز وقد اختلفوا في ذلك فقال قوم جهة
الاعجاز اشتماله على الاخبار بالغيوب وقال قوم هو خلوه عن التناقض
وقال ابو القاسم البلخي ان جنس القرآن غير مقدور وقال بعضهم ان
جهة الاعجاز من حيث الاسلوب وعنوا بالاسلوب الفن والضرب قال
الجويني من الاشعرية انه معجز لفصاحته واسلوبه معا لان كل واحد منهما
معا غير متعذر على العرب لانه وجد في كلامهم ما هو كفصاحته وليس كمثل
اسلوبه وكلام مسيلمة كاسلوبه وليس كفصاحته واما مجموعهما فغير مقدور
للخلق فهذه جهة الاعجاز وبه قال كمال الدين بن ميثم الا انه اضاف
اشتماله على العلوم الشريفة فجهة الاعجاز عنده ثلثة الاسلوب والفصاحة
والاشتمال على العلوم الشريفة من علم التوحيد والسلوك الى الله تعالى و
تهذيب الاخلاق فان الفصاحة فائقة في كلام العرب قد وجدت
والاسلوب وان امكن عند التكلف لكن اجتماعه مع الفصاحة نادر
لان التكلف للاسلوب يذهب الفصاحة واما العلوم الشريفة فلم توجد في
كلامهم الا قليلا ولا اثر الا ما وجد في كلام قس وامثاله ممن وقف
على الكتب الالهية فنقله من غيره والحاصل ان كلامهم لا يوجد فيه ما يناسب

بعض القرآن في الفصاحة وهو في مباينته له في الاسلوب الغريب والانحاء
المذكورة فاسد بعيدًا وقال الجبائيان وفخر الدين الرازي وصاحب
في المنهاج ان وجه اعجازه هو فصاحته البالغة ولهذا كانت العرب تستعظم
فصاحته ولما اراد نابغة الاسلام لما سمع القرآن وعرف فصاحته قال له
ابو جهل انه يحرم عليك الاطيبين وانه اخبر الله تعالى بذلك عن الوليد بن
مغيرة في قوله تعالى انه فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم نظر ثم عبس وبسر الآية وقال
النظام والسيد المرتضى انه بالصرفة بمعنى ان الله تعالى صرف العرب عن معارضته وما
يحتمل ثلثة امور الاول انه سلبهم القدرة الثاني انه سلبهم الداعية الثالث
انه سلبهم العلوم التي كانوا يتمكنون بها من المعارضة وهذا الاخير اختار السيد
كما نقل عنه وتوقف سديد الدين سالم بن عزيزة في هذا المقام وقال المحقق
الطوسي في تجريده والكل محتمل واعلم ان المصنف ذكر هاهنا دليل من قال بالصرفة
ومن قال بالفصاحة مقررها فقال احتج السيد ومن قال بقوله بانه
لو لم يكن الاعجاز للصرفة بل للفصاحة لكان اعجازه اما من حيث الالفاظ
المفردة او من الهيئة التركيبية او من حيث الالفاظ المفردة والهيئة
التركيبية معا والاقسام الثلثة باسرها باطلة فاعجازه بسبب الفصاحة باطل
فيكون للصرفة اما عدا الاول فلانه قال ضعيف جدا وانما قلنا ذلك
لان العرب كانوا قادرين على المفردات وعلى التركيب لكل منهما فان

كان قادرا على المفردات وعلى التركيب كان قادرا عليهما معا ويكون
قادرا على الجمع بينهما معا ضرورة فثبت ان العرب كانوا على المعارضة
وانما منعوا منها بكون المنع من الله وفي هذا النظر لانا نمنع ان من
قدر على المفردات على حدة والتركيب على حدة يكون قادرا على الجمع
بينهما مستقلا على ما ليس للافراد وذلك هو محل النزاع واحتج القائلون
بالفصاحة على فساد القول بالصرفة بوجهين الاول ان الاعجاز لو
كان للصرفة لكانوا قادرين على الاتيان بمثله قبل الصرفة فاذا وقعت
الصرفة وحصل المنع وجب ان يجدوا ذلك من انفسهم ضرورة ولو ان
يحصل لهم فرق بين حالتي القدرة والمنع لانا نعلم ضرورة بان كل
من كان له علم او قدرة حاصلان فانه يكون عالما بحصولهما فاذا سلبا
عنه وجد ذلك في نفسه ولو وجدوا ذلك من انفسهم لوجب ان يتحدثوا
بذلك في مجالسهم ومع اصحابهم ولو تحدثوا به لاشتهر ذلك وذاع و
تواتر لانه من الامور العجيبة التي تتوفر الدواعي على نقلها وكل واحد
من هذه المقدمات ضروري لمن عرف العوائد وجريها ولما لم ينقل
شيء من ذلك كان القول بالصرفة باطلا الثاني لو كان الاعجاز
بسبب الصرفة لوجب ان يكون القرآن في غاية الركاكة والا لزم نقض
ما المنزم مثله بيان الملازمة ان منعهم عن معارضته على تقدير ركاكته ابلغ

في الاعجاز مما لو كان بالغا في الفصاحة فهو ضروري واما بطلان اللازم فظاهر فبطل الملزوم وهو المطلوب قال البحث الرابع في اثبات نبينا

اقول لما فرغ من تعريف النبوة وحكمها شرع في تعيين النبي هو المسمى بمطلب من اي من النبي فنقول نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم لانه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده وكل من كان كذلك هو نبي فينتج ان محمدا المذكور نبي اما الصغرى فقد اشتملت على دعويين الاول انه ادعى النبوة وذلك امر ضروري لا يمكن لاحد انكاره الثانية انه ظهر على يده المعجز وذلك ايضا بين من وجهين الاول انه ظهر على يده القرآن والقرآن معجز اما انه ظهر على يده القرآن فظاهر خصوصا مع اشتمال القرآن على ذكر اسمه ونسبه واحواله وغزواته وغير ذلك مما لا يرتاب في كونه معجزة واما ان القرآن معجز فلانه تحدى به العرب العرباء ومصاقع الخطباء واهل الفصاحة والبلاغة فعجزوا عن معارضته فيكون معجزا اما انه تحداهم به فللآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبده فاتوا بسورة من مثله فمن لم يأتوا بشيء قال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله

والقليل مع ان المعارضة [illegible] نعم السحر [illegible] افعال خارقة للعادة [illegible] وينبع الماء [illegible] المعجز [illegible] حاصل [illegible] بين الملك [illegible] يخالف عادة [illegible] فخالف الملك عادته [illegible] بعد اخرى عقيب طلب [illegible] انه صادق في دعواه كذلك [illegible] النبي [illegible] ادعى الرسالة واظهر المعجزات كالقرآن وانشقاق القمر وغيرهما فانا نعلم انه صادق في دعواه تمت

بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا واما انهم عجزوا عن معارضته فلانه لو قدروا على معارضته لعارضوه ولو عارضوه لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله اما الاولى فلانه تحداهم واما انهم عجزوا عن معارضته فلانهم اما ان الاسلام ولم ياتوا بمثله فلم يتبعوا الاسلام فالزمهم الاتيان بمثله لا غير فعدلوا عن ذلك الى الحرب والمشاقة الذين فيها ذهاب الانفس وسبي النساء والذراري ونهب الاموال وذلك امر صعب خطر جدا لا يتركه عاقل ولو كان الاتيان بمثله كان اسهل الاشياء عليهم فعدولهم عن ذلك الامر الاسهل الى هذا الامر الاصعب مع علمهم بان الاصعب من الاسلام والمكابرة دليل على عجزهم عن المعارضة اذ العاقل لا يختار الاصعب مع امكان الاسهل فان غرضهم كان ابطال مقالته وكان ذلك يتم بالمعارضة من غير افتقار الى المحاربة التي لا تفيد في ابطال مقالته شيئا بل اتعب عليهم ما اتعب واما انه على ذلك التقدير يكون معجزا فلانطباق تعريف المعجز عليه فانه خارق للعادة لانه في الكلام لمغايرة الاسلوب كلامهم وقد ثبت عجزهم عن معارضته فيكون معجزا الثاني انه ظهر منه امور خارقة للعادة منها نبوع الماء من بين اصابعه حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل وذلك بعد رجوعه من غزاة تبوك ومنها عود ماء البئر لما استقاه اصحابه بالكلية فيبست فدفع سهمه الى البراء بن عازب وامره بالنزول في البئر وغرزه في البئر فغرزه فكثر الماء في الحال حتى خيف من البراء الغرق ومنها انه تفل في بئر قوم شكوا اليه ذهاب مائها في الصيف

حتى انفجر الماء وازداد منها فنفع اهل الصحابة ذلك ومنها ان مسيلمة لما قيل له
برّك ذلك ففعل فذهب الماء اجمع ومنها انه لما نزل وانذر عشيرتك
الاقربين قال لعلي ع اشتر فخذ شاة وجئني بعس من لبن وادع الي
ابناء بني هاشم ففعل علي ع ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلاً فاكلوا
حتى شبعوا ما يرى فيها الا اثر اصابعهم وشربوا من العس حتى اكتفوا
واللبن بحاله فلما اراد ان يدعوهم الى الله تعالى فقال لعلي ع افعل
مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك في اليوم الثاني فلما اراد ان يدعوهم بادر
ابو لهب الى كلامه فقال لعلي ع افعل مثله ففعل في الثالث فبايع علي ع
على الخلافة بعده ومتابعيه ومنها كلام الذئب وشهادته بالرسالة له
انه اتى وهبان بن اوس كان يرعى غنماً فجاء ذئب فاخذ منه شاة فسعى نحوه
فقال له الذئب اتعجب من اخذي شاة وهذا محمد ص يدعو الى الحق فلا
تجيبونه فجاء الى رسول الله ص واسلم على يده وكان يدعى مكلم الذئب
ومنها تسبيح الحصى في يده ومنها انه تفل في عين علي ع لما رمدت عينه فلم ترمد
بعد ذلك ودعا له بان يصرف الله سبحانه عنه الحر والبرد وكان لباسه
في الصيف والشتاء واحداً ومنها انشقاق القمر ومنها مجيء الشجرة بادعائها
فاجابته بجذع الارض من غير جاذب لها ولا دافع ثم رجعت الى مكانها
ومنها انه ص كان يخطب عنده على جذع فاتخذ له منبراً فانتقل اليه فحن

الجذع اليه حنين الناقة الى ولدها فالتزمه فسكن ومنها اخباره
بالغيب في مواطن كثيرة كاخباره بقتل الحسين ع وموضع قتله واخباره
لعلي ع بقتله وانه يضرب على رأسه فيخضب لحيته من دمه وقوله ع لعلي ع
ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين وقوله ع لعمار تقتلك
الفئة الباغية فقتله اصحاب معاوية واخباره ع بان اصحابه يفتحون مصراً
واوصاهم بالقبط خيراً فان لهم ذمة ورحماً واخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة
باليمامة وادعاء عنسي النبوة بصنعاء وانهما سيقتلان فقتل فيروز الديلمي
عنسي قرب وفات النبي ص وقتل خالد بن وليد مسيلمة ومنها استجابة دعائه
في مواطن كثيرة ومنها لما دعى على عتبة بن ابي لهب لما تلا عليه والنجم
اذا هوى فقال عتبة كفرت برب النجم فقال اللهم سلط عليه كلباً من
كلابك فخرج عتبة الى الشام فخرج اليه الاسد فارتعدت فرائص عتبة فقال له
اصحابه من اي شيء ترتعد فقال ان محمداً دعا علي فوالله ما اظلت السماء
من ذي لهجة اصدق من محمد ثم احاط القوم بانفسهم ومتاعهم عليه فجاء
الاسد يهمش رؤوسهم واحداً واحداً حتى انتهى اليه فافترسه الى غير ذلك من
معجزاته على كثرتها والمشهور منها الذي ضبطه المورخون الف معجزة وذكرنا
نبذة منها تبركاً بها وهذه كلها وان نقلت احاداً لكنها تشترك في المعنى
الواحد المنقول تواتراً وهو ظهور المعجزة على يده فان جملتها تشترك في

كونها امورا خارقة للعادة متعذرة على الخلق الاتيان بمثلها واما
الكبرى فمن وجهين الاول ان كل من كان كذلك فلو لم يكن صادقا في دعواه
لكان كاذبا فيكون الله تعالى مصدقا للكذاب لان المعجز منه تصديق لكن تصديق
الكاذب قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح فلا يكون مصدقا للكذاب
فيكون من ظهرت عليه صادقا وهو المطلوب الثاني انا نعلم ضرورة بان لو
ادعى شخص في حضرة بعض الملوك انه وكيله او رسوله ثم قال ايها الملك
ان الدليل على صدقي ان تفعل فعلا معينا في هذا الوقت او في غيره من
الاوقات المعينة مما لم تجر عادتك به بان تضع عمامتك من راسك او تنزل
على فرسك ثم ان الملك فعل الذي طلبه رسوله او وكيله فان الحاضرين
يضطرون الى التصديق في الذي قال كذلك النبي عن الله في ادعائه الرسالة
عن الله تعالى وفعل الله تعالى له ما فعل من المعجزات فيكون صادقا في دعواه
فيكون نبيا حقا وهو المطلوب قال واحتجاج اليهود اه اقول اليهود
لما قالوا باستحالة النسخ شريعة موسى لم يمكن اثبات نبوة عيسى ونبوة محمد
فلذلك ذكر المصنف كلامهم والجواب عنه ولا بد من بيان جوازه عقلا
ونقلا ثانيا احتجاجهم على ابطاله والجواب عنه فنقول لغة النسخ الازالة
واصطلاحا هو رفع حكم شرعي بحكم اخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه
لبقي الاول ومنع اكثر اليهود من جوازه فبعضهم منع منه عقلا وسمعا وبعضهم

اجازه عقلا ومنع منه سمعا والحق خلاف قولهم ويدل عليه عقلا
هو ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمصالح تختلف بحسب اختلاف الازمان
والاشخاص بحيث يصير ما كان مصلحة في وقت مفسدة في اخر وفي وقت
صيرورته مفسدة وجب تغير الحكم المتعلق به حال مصلحته والا لزم من
التكليف به على تقدير صيرورته مفسدة فعل القبيح وهو محال عليه تعالى
واما نقلا فمن وجوه الاول حيث ثبت نبوة محمد صلعم بالدليل السابق لزم
القول بجواز النسخ والا لزم بطلان نبوته هف الثاني انه ورد في التورية
ان الله تعالى قال لادم وحوا احللت لكما كل دابة على وجه الارض
وكانت له نفس حية وجاء فيها ايضا انه قال لنوح خذ معك الحيوان الحلال
كذا ومن الحرام كذا فقد حرم الله تعالى على نوح بعد ما كان حلالا لادم
وحوا وهو نسخ صريح فان كانت التورية غير محرفة فهذا برهاني والا فهو
الزامي الثالث ان الله تعالى اباح لنوح تاخير الختان الى وقت كبره
وهو منه على غيره من الانبياء واباح لابراهيم تاخير ختان ولده اسمعيل
وحرم على موسى تاخير ختان الابناء عن سبعة ايام واباح لادم الجمع
بين الاختين وحرمه على موسى وهو نسخ صريح احتجت اليهود اقول احتجاجهم
بوجوه الاول ان المامور به اما ان يكون مصلحة او مفسدة ان كان
مصلحة استحال نسخه والا لكان نسخه مفسدة وهو قبيح وان كان مفسدة استحال

الامر به بالتفاعكم لكن امر به يمكن نسخه فلا ينسخ الثاني في ان موسى ع
قال تمسكوا بالسبت ابداً او ذلك دليل على دوام شرعه واما الحال انه
والا لزم كذبه وهو محال الثالث ان موسى اما ان يكون قد بين لدوام
شرعه او بين انقطاعه او لم يبين شيئا من الامرين والاقسام الثلاثة
باطلة فبطل القول وهو انه بين دوام شرعه فيستحيل نسخه اما بطلان
القسم الثاني فلانه لو بين انقطاع شرعه لوجب نقله كما نقل باقي جزئيات
شرعه حفظا وهذا لما توفر الدواعي على نقله لكنه لم ينقل ولم يبلغ الينا نقله
وهو الحق واما القسم الثالث فلانه يكون امره بالتمسك بشرعه امراً مطلقاً
وقد تقرر في الاصول ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار بل يدل على
طلبه الفعل فاذا وقع على جزء من جزئياته حصل المطلوب وجوده بذلك
ذلك الجزء فيكفي في شرعه المرة الواحدة وهو باطل فبطل هذا
الامر باطل والجواب عن الاول بمنع الحصر فانه جاز ان يكون مصلحة
في وقت ومفسدة في آخر ومصلحة بالنسبة الى شخص ومفسدة بالنسبة الى آخر
فامر به في وقت ونهى عنه في وقت كونه مفسدة وذلك فانه قد يعلم
في وقت ما احتمال معالجته به فقبله ومع يكون المنع جائزا وعن الثاني
من جهة الخبر فانه مختلق اختلقه لهم ابن الراوندي سلمنا لكن نسخ من توراة
بل هو من الاحاد المفيدة للظن فالمسألة علمية وذلك لانهم كانوا مجتمعين

مجتمعين في الشام الى ان قتل بخت النصر البابلي اكثرهم الا اناساً
قليلين لا يفيد قولهم التواتر وبعث بهم بخت النصر الى اصفهان ولم
يكن وصل منهم احد الى العجم قبل ذلك فبنوا بها المدينة المعروفة
باليهودية والذي يشهد لنا بعدم تواترهم ان التوراة بعد واقعة
بخت النصر صارت ثلث نسخ مختلفة احدها في يد القرائين والربانين
وثانيها في ايدي السامرة وثالثها النسخة المعروفة بتوراة السبعين التي
اتفق عليها سبعين حبراً من احبارهم وهي التي في ايدي النصارى وهذه
النسخ مختلفة في التواريخ والاحكام الشرعية ولو كان لهم تواتر لما حصل
هذا الاختلاف سلمنا انه يدل نصاً على الدوام بل هو محتمل له ولغيره
الطويل ويدل عليه ما ورد في التوراة من قصة الفصح فانه جاء في السفر
الثاني من التوراة قربوا الى كل يوم خروفين خروفاً غدوة وخروفاً
عشية بين المغارب قرباناً واجباً لكم لاحقاً لكم ابداً ثم ان علماءهم حكموا
بان هذا الحكم منقطع وجاء يستخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان
ابى ثقبت اذنيه ويستخدم ابداً ثم نسخ ذلك لانه جاء فيها بعد ذلك
يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وعن الثالث انا نختار انه
بين انقطاع شرعه لكنه لم ينقل لانقطاع تواترهم بالواقعة المذكورة
سلمنا لكن نختار ان موسى ع لم يبين دوام شرعه ولا استمراره الى الابد معين

ستة م

ولا اطلقه اطلاقا قابل قرينه بقرائن محتملة للدوام والانقطاع الى اجل
غير معين ولم تحتج الى التصريح بتعيين ذلك الاجل استغناء بما يأتي من
شرع عيسى لان ثبوت شرعه يستلزم انقطاع شرع موسى ثم على ان
في التورية ما فيه تنبيه على شرع عيسى ومحمد ع فانه جاء فيها ان الله
تعالى تجلى من طور سيناء واشرق من طور ساعير واطلع
من جبل فاران وطور سيناء هو جبل موسى وجبل ساعير هو الجبل الذي
كان فيه مقام عيسى وجبل فاران هو جبل مكة لان فاران هو مكة
بدليل ما جاء في التورية ان ابراهيم اسكن ولده اسمعيل ببرية فاران
قال البحث الخامس ان الانبياء افضل اقول اختلف الناس في هذا المقام فقال
اصحابنا الامامية والاشاعرة ان الانبياء اشرف من الملئكة واما
المعتزلة والقاضي ابو بكر والاوائل ان نوع الملئكة افضل من نوع البشر
والملئكة المقربون افضل من الانبياء وليس كل ملك بالاطلاق افضل
من محمد بل بعض المقربين احتج القائلون بالمذهب الاول بوجهين الاول
قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على
العالمين وهذا عام في كل ما يطلق عليه اسم العالم اذ اللام فيه للاستغراق
فيشمل عالم الجن والانس والملئكة وغيرهم والاصطفاء المراد به هنا
الفضيلة وكل من قال بافضلية المذكورين في الآية قال بافضلية الكل

الكل والقول بافضلية المذكورين خاصة خارق للاجماع الثاني
ان تكليف الانبياء اشق من تكليف الملئكة وكل ما كان كذلك كان
افضل من الملئكة اما الاول فلانهم يعبدون الله تعالى مع كثرة
الصوارف والموانع الداخلة والخارجة كالشهوة والغضب و
الاشتغال بالاهل والولد واما الملئكة فلانهم مبرؤون عن الشهوات
والغضب وغير ذلك من الموانع عما هم بصدده ولا شك ان العبادة
مع العائق اشق منها مع عدم العائق واما الثاني فلقوله تعالى
افضل العبادات احمزها اي اشقها فيكون القيام بها افضل وهو المطلوب
احتجت المعتزلة بوجهين الاول قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة
الا ان تكونا ملكين وجه الاستدلال ان ابليس رغب آدم في
الاكل من الشجرة رجاء حصول درجة الملئكة لقوله الا ان تكونا
من الخالدين اي لو اكلتما لحصل لكما احدى المرتبتين فيهما
كما كراهية حصولها لكما وهذا يدل على ان الملئكة اعلى رتبة من
الانبياء الثاني قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملئكة
المقربون ووجه الاستدلال ان العرب قد جرت عادتهم انهم
اذا ارادوا التعظيم تخص يعني فعل من الغير ان يقدموا الادنى ويعقبونه
بالاعظم كما يقال فلان لا يرد الوزير فضلا عن السلطان وتأخير

[Marginal notes:]

المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملئكة المقربون والجواب ان المراد [illegible] تفضيل الملئكة [illegible] عيسى [illegible] الملئكة [illegible] المسيح [illegible] لان بعضهم [illegible] المسيح [illegible] الى ان الملئكة [illegible] فضل الله تعالى [illegible] [illegible]

النفي في الآية يدل على ما قلناه والجواب عن الأول أن المراد ما
نهاكما إلا إرادة أن تشبها بالملك في عدم الأكل أو تكونا مجردين
فتحصل لكما الكمالات الغير الفانية أو تكونا من الخالدين وتحصل لكما الكمالات
الأبدية وهو ليس بناصح فيما أراد حصوله لكما وإنما أوكلكما على ما يحصل
لكما من الكمالات الفانية والأبدية فبقي بدنكما فتحصل لكما الكمالات
الأبدية والنفس متعلقة ببدنكما وبواسطتها تحصل لكما الكمالات الجسمانية
وهذا لا يدل على فضيلة الملائكة هذا إن حسب أو فاصلة للترديد مع أنه
يحتمل أن تكون واصلة بمعنى الواو فلا تكون فيها حجة على مطلوبكم ثم لا دلالة لها
على أن كلا من المرتبتين معًا أشرف وإنما على أشرفية كل واحد منهما
على الانفراد مما سلمنا لكن الآية تدل على فضيلة الملائكة في وقت خطاب
إبليس لآدم وإنما وقت الاجتباء فلم لا يجوز أن تكون الأنبياء قد
صاروا أشرف بعد الاجتباء وعن الثاني أنه ليس كلامًا واحدًا وقع
فيه تقديم وتأخير ليدل على أشرفية أحدهما بل كلامين مستقلين خاطب
بالأول طائفة من النصارى ردًّا عليهم في قولهم المسيح ابن الله وبالآخر
طائفة من مشركي العرب ردًّا عليهم في قولهم الملائكة بنات الله ومعناهما
أن المسيح والملائكة عباد مربوبون قال الفصل الحادي عشر في الإمامة
لما فرغ من النبوة شرع في الإمامة المعبر عنها بالإمامة ولما كان البحث

البحث عن الشيء مسبوقًا بتصوره أولًا افتقر إلى تعريف الإمامة فعرّفها
بقوله رياسة إلخ فالرياسة جنس قريب لها والجنس البعيد هو النسبة وإنما
تدل عليه بالتضمن وقوله عامة فصل يخرج الرياسة الخاصة كولاية قرية و
قضاء بلد وقوله لشخص من الأشخاص احتراز عن فيه بالوحدة ويحترز به
عن وجود إمامين في زمان إذ لا يجوز أن يكون في زمان واحد أكثر
من إمام واحد وقوله في أمور الدين والدنيا يخرج به الرياسة في
أمور الدنيا وقوله في أمور الدنيا يخرج به الرياسة في الدين لا غير كرياسة
القاضي إذا كانت عامة ويرد عليها إيرادات يجاب عنها الأول أن الشخص
المذكور في التعريف أعم من أن يكون ملكًا أو جنًّا أو إنسانًا والمراد
هو الثالث وهو غير مشعر به الثاني أنه يتحقق برياسة نائب الإمام كما
فوض إلى نائب عموم الرياسة مكانًا وينبغي أن يزاد في التعريف كونها
بالأصالة الثالث أن التعريف ينطبق على النبوة فلا يكون مانعًا لدخول
ما ليس منه فيه والجواب عن الأول أن العرف خص استعمال الشخص في
الإنسان في الأولى عرفًا إنما يعتبر الإنسان وعن الثاني أن رياسة
النائب المذكور خرجت بقيد عامة إذ النائب لا رياسة له على إمامه فلا
حاجة إلى الزيادة كما زاد بعض الفضلاء وعن الثالث بأن النبوة إمامة
أيضًا لقوله تعالى إني جاعلك للناس إمامًا فتكون داخلة في التعريف

فيكون جامعا للانواع وهنا نظر فان موضع البحث ليس هو الرياسة

الثابتة للنبوة بل الرياسة التي هي نيابة عنها والتعريف غير مشعر به فالاولى

ان يزاد في التعريف نيابة عن النبي ص قال وهي واجبة على الله تعالى اه

اقول لما فرغ من بيان مفهوم الامامة التي هي مطلب ما شرع في مطلب

هل اي هل الامامة واجبة ام لا اختلف الناس في مقامات ثلثة الاول

هل هي واجبة ام لا فذهب الجمهور من الناس الى وجوبها خلافا للنجدات

من الخوارج والاصم وهشام الفوطي من المعتزلة فان النجدات

والاصم قالا لا يجب نصب الامام حال الاضطراب وعدم التناصف ليرتفع

عن مفاسدهم وهشام بالعكس وقال لا يجب نصبه حال الاضطراب لانه

قد يؤدي الى زيادة الشر وقيام الفتنة الثاني هل هي واجبة عقلا او سمعا

فذهب اصحابنا الامامية وابو الحسين البصري والجاحظ ومعتزلة بغداد الى

الاول وذهب الجبائيان والاشاعرة واصحاب الحديث والحشوية الى الثاني

الثالث هل هي واجبة على الله تعالى ام على الخلق اي يجب عليهم ان

ينصبوا لهم رئيسا دفعا للضرر عن انفسهم فذهب ابو الحسين البصري والجاحظ

والكعبي الى الثاني وذهب اصحابنا والاسماعيلية الى الاول فقالت

الاسماعيلية يجب نصبه على الله تعالى ليعلمنا معرفته ويرشدنا الى وجوه الادلة

والمطالب واصحابنا اوجبوا نصبه ليكون لطفا لنا في اداء الواجبات العقلية

والشرعية واجتناب المقبحات ويكون مبينا للشريعة حافظا لها و

هو الحق وقد استدل المصنف على ذلك بان نصبه لطف واللطف واجب على الله

تعالى اما الصغرى فلان العلم الضروري التجربي حاصل بان الناس اذا

كان لهم رئيس مطاع يمنعهم يخافون سطوته ويمنعهم من المعاصي ويزجرهم

عليها ويحملهم على الطاعات ويعدهم عليها كانوا الى الطاعات اقرب

ومن الفساد ابعد وذلك معنى اللطف فيكون الامامة لطفا واما الكبرى

فقد تقدم بيانها ان قلت ان الكبرى ممنوعة وذلك ان اللطف قسمين

من فعل الله تعالى ومن فعل المكلف فالذي يجب فعله على الله تعالى هو

الاول لا الثاني فلم قلت ان الامامة من القسم الاول ولم لا يكون

من القسم الثاني بمعنى ان المكلفين يختارون لهم اماما بالمعنى المذكور

فيكون نصبه واجبا عليهم لا عليه تعالى قلت الجواب من وجهين الاول

انا سنبين ان العصمة شرط في الامام وهي امر خفي لا يطلع عليه غير علام

الغيوب فلا يكون نصب الامام الا منه تعالى الثاني ان الامامة لو كانت

باختيار وتفويض الى الامة لزم وقوع الفتن والهرج والمرج قال

ولا يقال اللطف اه اقول لما قرر الدليل على مطلبه شرع في الاعتراض

عليه والجواب عنه واورد منع الكبرى اولا ثم منع الصغرى والنائب تقريره

الجبري هو العكس وتوجيه الاعتراض هو ان دليلكم ممنوع لكبرى فقد تقدم الكلام

المستقبحة التي هي عين مطلوبكم اما منع كبراه فلوجهين الاول ان لطفية
الامامة انما يتعين للوجوب اذا لم يقم غيرها مقامها وهو ممنوع لجواز
ان يقوم غيرها مقامها كعصمة الرعية اذ يكون غيره مقامه مع كونه
لطفا فلا يكون متعينة للوجوب كالواحدة من خصال الكفارة. والثاني
الثاني ان الواجب لا يكفي في وجوبه وجه وجوبه بل لا بد مع ذلك
من انتفاء سائر وجوه القبائح والمفاسد عنه لاستحالة وجوب ما يشتمل
على مفسدة والا لكان تعالى فاعلا للمفسدة وهو قبيح وح نقول لا نم
على تقدير تسليم لطفيتها لا يكفي ذلك في وجوبها بل لا بد مع ذلك من
انتفاء وجوه المفاسد عنها فلم قلتم بانتفائها ولم لا يجوز اشتمالها على
مفسدة لا نعلمها وح لا يمكن الجزم بوجوبها عليه تعالى واما منع صغراه فلانا
نمنع كون الامامة لطفا مطلقا بل اذا كان ظاهرا مبسوط اليد فان
الانزجار عن المعاصي والانبعاث على الطاعات وهما انما يحصلان
بظهوره وانبساط يده وانتشار اوامره لا مع كونه خائفا مستترا والجواب
عن الاول انا نختار ان الامامة لطف لا يقوم غيره مقامه كالمعرفة بانه
تعالى فانه لا يقوم غيرها مقامها والدليل على ما قلناه ان العقلاء في سائر
البلدان والازمان ملتجؤن في دفع المفاسد الى نصب الرؤساء
دون غيره ولو كان له بدل لالتجأوا اليه في وقت من الاوقات او بلد

بلد من البلدان وعن الثاني ان وجوه القبح والمفاسد معلومة محصورة
لنا وذلك لانا مكلفون باجتنابها والتكليف بالشيء دون العلم به
محال والا لزم تكليف ما لا يطاق ولا شيء من تلك المفاسد موجودة
في الامامة وفي هذا الجواب نظر فانه انما يصح جوابا لمن قال بوجوبها
على الخلق كالاصحاب لا لمن قال بوجوبها على الله تعالى كالامامية فانه
لا يجب عليه تعالى ان يعرفنا المفاسد اذ كانت من افعالنا لئلا يلزم
تكليف ما لا يطاق كما ذكرتم اما اذا لم يكن من افعالنا بل من فعله
فلا يجب ان يعرفنا المفسدة الملازمة لو كانت ثابتة وح يجوز ان لا يكون
نصب الامام واجبا عليه تعالى لاشتماله مفسدة لا نعلمها والاجود في
الجواب ان نقول لو كان هناك مفسدة لكانت اما لازمة للامامة
وهو باطل والا لما فعلها الله تعالى لكنه فعلها لقوله تعالى اني جاعلك
للناس اماما ولاستحالة تكليفنا باتباعه لكنا مكلفون باتباعه او مفارقة
وح يكون انفكاكها عنها ممكنا فوجبت على تقدير الانفكاك وايضا هذا
السؤال وارد على ما يورده المعتزلة على الله تعالى فكلما اجاب به فهو
جوابنا وعن الثالث انا نختار ان الامام لطف مطلقا اما مع ظهوره
وانبساط يده فظاهر واما مع غيبته فلان نفس وجوده لطف لان
اعتقاد المكلفين بوجود الامام وتجويز ظهوره وانفاذ احكامه في كل

وقت سبب يردعهم عن المفاسد ويقربهم الى المصالح وهو ظاهر وتحقيق
هذا المقام هو ان اللطيفة الامامية تتم بامور ثلثة الاول ما هو واجب عليه تعالى
وهو خلق الامام وتمكينه بالقدرة والعلم والنص عليه باسمه ونسبه، وهذا قد
فعله الله تعالى الثاني ما هو واجب على الامام وهو تحمله الامامة و
قبولها وهذا قد فعله الامام الثالث ما هو واجب على الرعية وهو ان
ينصروه ويطيعوه ويذبوا عنه ويقبلوا اوامره وهذا لم يفعله اكثر
الرعية فمجموع هذه الامور هو السبب التام للطف وعدم السبب التام ليس
من الله ولا من الامام لما قلناه فيكون من الرعية ان قلت انه تعالى
قادر على ان يكثر اولياءه ويحملهم على طاعته ويقلل اعداءه او يقهرهم على
طاعته فحيث لم يفعل كان مخلا بالواجب قلت لما كان فعل ذلك مؤديا
الى الجبر المنافي للتكليف لم يفعله تعالى فقد ظهر ان نفس وجود الامام
لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا الثاني لا يلزم منه عدم الاول
فيكون الامام لطفا مطلقا وهو المطلوب قال البحث الثاني في صفات
الامام اقول لما فرغ من بيان وجوب وجود الامام شرع
في بيان صفاته وهو بيان مطلب كيف اي كيف يكون الامام وقد ذكر
المصنف في هذا البحث اوصافا ثمانية الاول كونه معصوما وقد تقدم بيان
العصمة وهذا لم يقل به احد في الامام سوى اصحابنا والاسماعيلية وقد

وقد استدل المص عليه بوجهين الاول انه لو لم يكن معصوما وقد تقدم
بيان العصمة وهذا لم يقل به احد في الامام سوى اصحابنا والاسماعيلية
وقد استدل المص عليه بوجهين الاول انه لو لم يكن معصوما لزم وجود
ما لا يتناهى من الائمة فالتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان اللازم
فظاهر واما الملازمة فلان العلة المحوجة الى احتياج المكلفين الى الامام
هي كونهم جائزي الخطاء، اذ على تقدير فرض عصمتهم لا حاجة لهم الى الامام
فلو فرض الامام جائز الخطاء، او على تقدير فرض عصمتهم لا حاجة لهم الى
الامام فلو فرض الامام جائز الخطاء مع كونه مكلفا لكان مفتقرا الى
امام آخر ونسوق الكلام الى الثاني ونقول فيه كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل
الثاني انه حافظ للشرع وكل من كان كذلك وجب كونه معصوما اما
المقدمة الاولى فلانا مكلفون بالشرع فلا بد له من حافظ ينقله الينا
وذلك الحافظ اما الكتاب او السنة او الاجماع او القياس او البرائة
الاصلية او الامام وكل واحد من المذكورات غير الامام لا يصلح ان
يكون حافظا فيكون هو الامام وهو المطلوب اما الكتاب والسنة فلوجوه
الاول الاجماع الدال على ذلك الثاني انهما غير وافيين بالدلالة
بجميع الاحكام لان لله تعالى في كل واقعة حكما فلا يكونان حافظين له
ان كل واحد منهما غير مستقل بالدلالة على المراد لكون اكثر الفاظهما ذا

وجهين او وجوه واما الاجماع فلوجوه الاول ان الاجماع اما ان
يشتمل على معصوم او لا فان كان الاول كان الحجة في قول المعصوم وما
عداه هدر وان كان الثاني لم يكن حافظا محرزا عن الخطاء على كل واحد
يجوز على المجموع الثاني انه انما يكون حافظا اذا كان حجة والحجية
اما عقل او نقل وكلاهما منتفي اما الاول فلانه يلزم ان يكون كل اجماع
حجة حتى اجماع اليهود والنصارى وهو باطل واما الثاني فلانه يلزم منه
الدور فانه ان الادلة النقلية على حجية الاجماع كقوله ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
وكقوله لا تجتمع امتي على الخطاء وغير ذلك من الادلة انما يكون حجة اذا
انتفى عنها احتمال النسخ والاضمار والتخصيص والاشتراك وذلك غير معلوم فانه
بل يجوز ان كان ذلك نقل الينا وانما يتم ذلك اذا ثبت ان الامة لا تترك
نقل شيء من الشرايع وانما يعلم ذلك اذا علمنا كون الامة معصومة فلو
استدللنا على كونها معصومة بالنقل لزم الدور الثالث ان الاجماع اما
ان يكون عن دليل او امارة او لا والثاني باطل لانه قول في الدين بمجرد
التشهي وهو باطل والاول انما يحصل اذا كان هناك دليل يستدل به اهل
الحل والعقد كلهم على ثبوت حكم ويجمعون عليه او بعضهم به وبعضهم بمجاز من
مجازات القرآن او السنة او يكون هناك امارة لكل حكم او امارات

امارات مختلفة تشترك في افادة الظن بثبوت حكم وحصول شيء من الاجماع
متعذر بل متعذر لاستحالة ان يكون في كل حكم دليل قاطع يستدل الكل به
او بعضهم لامتناع اشتراك العقلاء في الامارة الواحدة بان ينبعث للكل
امارة واحدة والامارات مختلفة تشترك في غلبة الظن بامر واحد فيكونوا
مشتركين فيها او فيما يحصل منها وايضا الامارة لا تكون وسيلة الا على
حكم لا يكون معارضا وقلما يتفق مثل ذلك الرابع ان اكثر الاحكام
مختلف فيها فلا يكون الاجماع محيطا بجميع الاحكام فلا يكون حجة واما القياس
فلوجوه الاول انه يفيد الظن الذي هو الاغلب يكون مخطئا الثاني
ان القياس انما يتحقق في صورة يكون فيها اشياء متماثلة تجتمع في حكم واحد
ويجمع فيجتمع منها في حكم آخر وشرعنا كثيرا ما يجمع بين المختلفات في الحكم الواحد
كالبول والغائط والريح في ايجاب الوضوء فانها مختلفة في الحقيقة مع اجتماعها
في حكم واحد وكايجاب الكفارة في القتل والظهار وكثيرا ما يفرق بين
المتماثلات في الحكم كآخر يوم من رمضان واول يوم من شوال وثانيه
فانها متفقة في حقيقة اليومية ومختلفة في الاحكام فان صوم الاول واجب
والثاني محرم والثالث مندوب والبراءة الاصلية بان يقال الاصل براءة
الذمة من كذا فانها تقتضي رفع جميع الاحكام فلا يجب بعثة الانبياء
وهو باطل بالاجماع وهو الخطاء والا لبقي الشرع ضايعا ان قلت لم لا يجوز

ان يكون الحافظ هو المجموع لما ذكرتم لبطلانه كذلك لان الكتاب والسنة قد
وقع التنازع فيهما وفي معناهما فلا يجوز ان يكون المجموع حافظاً لهما
من جهة ذلك المجموع وهنا قد اشتمل على بعض الشرع وان كان والا
من المجموع قد تضمن بعض الشرع بطل كونه دليلاً على ما تضمنه وذلك البعض
الذي تضمنه ذلك الفرد من جملة الشرع فقد صار بعض الشرع غير محفوظ
فلا يكون المجموع محفوظاً لم يبق الا الامام واما المقدمة الثانية فلانه لو
لم يكن معصوماً لما بقي ولم يكن لنا وثوق بنقله ولما امنّا فيه الزيادة والنقصان
وكلاهما مناف للغرض من التكليف قال ويجب ان يكون اه اقول
هذا هو الوصف الثاني من اوصاف الامام وهو وجوب كونه افضل من
كل واحد من رعيته وهو مذهب اصحابنا الامامية واكثر المرجئة وقوم من
المعتزلة منهم الجاحظ والزيدية خلافاً لباقي الفرق والدليل عليه وجهان
الاول عقلي وتقريره انه لو لم يكن افضل لكان اما مساوياً او منقوصاً لا
وكلاهما باطلان اما الاول فلاستلزامه الترجيح بلا مرجح وهو باطل
اذ ليس احدهما اولى بان يكون اماماً والآخر بان يكون مأموماً من العكس
فيلزم ح اما ان يكونا امامين معاً وهو باطل بالاجماع او لا يكونا امامين
معاً وهو باطل ايضاً لاستلزامه اخلاء الزمان عن الامام واما الثاني فلانه
يقبح عقلاً تقديم المفضول على الفاضل فيما هو افضل منه فيه والآن رده مكابرة

ويجب ان يكون افضل من رعيته لقبح تقديم المفضول على الفاضل ولقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى ويدخل في ذلك كونه ازهد واورع واعلم واشجع واكرم متن

مكابرة الثاني نقلي وهو كثير من ذلك قوله تعالى افمن يهدي الى
الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون
وهذا الدليل مبني على اعتبار الافضلية في الامام وقوله ويدخل في ذلك اه
يريد انه حيث بينا وجوب كونه افضل دخل في ذلك وجوب كونه ازهد
واشجع واورع واعلم واكرم لانه لو كان في الامة احد افضل منه في صفة
من هذه الصفات لزم تقديم المفضول على الفاضل بالنسبة اليه في تلك
الصفة وهو قبيح لما تقدم قال ويجب ان يكون منصوصاً اه اقول
هذا هو الوصف الثالث وهو كونه منصوصاً عليه ولا خلاف في كون النص
طريقاً الى تعيين الامام وانما الخلاف في انه هل يحصل طريق غيره في
تعيين الامام او لا فقالت الزيدية القيام والدعوة ايضاً طريق آخر
وقال اهل السنة ان اختيار الامة طريق آخر وقالت الراوندية الارث
طريق آخر وقال اصحابنا لا طريق الا النص وهو الحق ودليله انه لما
وجب كون الامام معصوماً وجب كونه منصوصاً عليه لكن المقدم حق
والتالي مثله اما حقية المقدم فقد تقدم بيانها واما بيان الشرطية فلان
العصمة من الامور الخفية التي لا اطلاع لاحد عليها الا علام الغيوب
فلو لم يجب ان ينص عليه مع انه كلفنا باتباعه لزم التكليف بما لا يطاق
واعلم ان النص لغة هو الاظهار والابانة واصطلاحاً هو اللفظ الذي لا

ويجب ان يكون منصوصاً عليه لما بينا من [illegible] العصمة [illegible] الى الاسلام [illegible] ان [illegible] ينص [illegible] متن

لا يحصل بغيرها فهم منه وقع في حكم المقصد بان الامام يتعين بالنص لا بغيره نظرا لانه لما يتعين بالنص كذا يتعين بخلق المعجز على يده لكن في حق قائم زمانها وكذا في حق من لم يسمع النص ولم ينقل اليه فان الامام حينئذ لا يتعين عنده الا بخلق المعجز قال المبحث الثالث آه اقول لما فرغ من ذكر وجوب الامامة واوصاف الامام شرع في تعيينه وهي المطلب اي من الامام وقد اختلف في ذلك بعد وفات الرسول فقالت العباسية هو العباس بن عبد المطلب بالارث وقالت السنة هو ابو بكر بالاجماع ... بالاختيار وقالت الشيعة هو علي بن ابي طالب بالنص وهو الحق لنا ان الامام يجب ان يكون معصوما ولا شيء من غير علي بن ابي طالب ممن ادعى له الامامة بمعصوم ينتج انه لا شيء من غير علي بامام فيكون هو الامام وهو المطلوب اما الصغرى فقد تقدم بيانها واما الكبرى فلوجهين الاول الاجماع على ذلك فان الناس قائلان قائل بان الامام معصوم فهو علي بن ابي طالب وقائل بان الامام غير معصوم فهو غير علي فالقول بوجوب العصمة في الامام مع كونه غير علي خارق للاجماع فقد بان الاجماع على عدم عصمة غيره الثاني الاجماع حاصل على ان العباس وابا بكر كانا كافرين ولا شيء من الكافر بمعصوم واما انه اذا لم يكن غيره اماما كان هو الامام فلما تقدم من وجوب وجود الامام في كل زمان فلو لم يكن اماما

لزم خلو الزمان من امام وهو باطل قال الثاني النص آه اقول هذا هو الوجه الثاني من دلائل الامامة وهو ان الشيعة على كثرتهم وانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها نقلوا نقلا متواترا النص الجلي من الرسول على علي كقوله انت الخليفة من بعدي سلموا عليه بامرة المؤمنين واسمعوا له واطيعوه فيكون اماما وهو المطلوب ان قلت يمنع صحة هذه الاخبار فانها لم تنقل الا من جهتكم سلمنا لكن نمنع من كونها متواترة والا لما لا فادتنا العلم كما افادتكم قلت الجواب عن الاول اما قد بينا نقل الشيعة لها على كثرتهم وانتشارهم وعدم نقل غيرنا اما كان لدواع دعتهم الى اخفائها منها المعاندة لعلي والبغض له فانه لنصرة الاسلام كان قد قتل اكثرهم ومنها الحسد له لكثرة فضائله ووفور خصائصه ولا خير فيمن لا يعرف حاسده ومنها توهم بعضهم ان عليا لا يضطلع باعباء الخلافة لصغر سنه وتوهم ان الخلافة امر دنيوي وشيء اصطلاحي ومثل ذلك جاز خلافه للرسول فيه ومنها غلبة شيطانهم واستحواذه عليهم وان كانوا عالمين باطلاعهم بما هو اخر زمن الصحابة واما في التابعين لهم فتقليدهم لاسلافهم وميلهم الى الدنيا كما حصله في يد من تعدى للخلافة ثم قلدهم الاتباع واتباع الاتباع حتى صار ذلك شبهة صارفة لطالب الحق عن النظر في ادلتنا اعاذنا الله من

الحق ... ان الامام بعد رسول الله ... بلا فصل ... علي بن ابي طالب ... [illegible] ... يجب ان يكون معصوما ... الصحابة ... الامامية ... معصوم ... يكون ... الامام ... تمت

... الشيعة ... ان النبي ... [illegible]

العداوة والعصبية هذا مع ان المخالف قد نقل ذلك ايضا من طرق
متعددة منها ما رواه محمد بن جرير الطبري في الكتاب المستنير عن احمد
بن محمد بن جميل قال حدثنا جرير عن الاعمش عن ابي الضحى عن
مسروق عن عائشة قالت سألت رسول الله من الخليفة بعدك قال
خاصف النعل قلت ومن خاصف النعل يا رسول الله صلى الله عليه
وآله قال انظري فنظرت فاذا هو علي بن ابي طالب وغير ذلك
من الاخبار وعن الثاني ان الخبر المتواتر لا يشترط فيه اتفاق
جمهور الناس على نقله بل يشترط ان ينقل جماعة يحصل العلم بقولهم و
قد حصل هنا فان الشيعة الذين يكثرون وينقلون عن سلفهم انهم كانوا
كذلك وهكذا حتى انتهى الى الطبقة الاولى فقد حصل الشرط وتمنع
التعارض فان دوام العطلة لكن هذه الاخبار متواترة وهو المطلوب واما
وجه اختصاصها بافادتها العلم دونكم منه جمعين الاول انه يشترط في
افادة الخبر المتواتر للعلم الا ان يكون السامع قد سبق الى اعتقاد
نفي مخبره لشبهة او تقليد كاليهود فانهم لم يفدهم تواتر معجزات الرسل
العلم لما سبق الى اذهانهم من شبهة تمسكوا بالسبت ابدا او تقليدهم لعلمائهم
وكذلك انتم لم يفدكم هذه الاخبار العلم لما ذكرنا من الشبهة ثم لما
في زمان الصحابة وان تبين الثاني ان الناس قائلون بان العلم

العلم عقيب الخبر المتواتر نظري وقائل بانه ضروري ولا ريب في ان
النظريات لا يجب الاشتراك فيها لوقوع التفاوت في الناس بالنسبة
اليها وكذا الضروريات خصوصا اذا استندت الى سبب كالاحساس و
هنا كذلك فان مستفيد الخبر السامع قال الثالث قوله انما
اقول هذا هو الوجه الثالث من دلائل امامته ووجه الاستدلال
بهذه الاية يتوقف على تقرير مقدمات الاولى انما للحصر ويدل
عليه المنقول والمعقول اما الاول فلاجماع اهل العربية عليه ظاهر
قال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن
احسابهم انا او مثلي ووجه الاستدلال بها من جهة اللفظ والمعنى
اما اللفظ فهو انه لو لم يرد الحصر اي بانما يدافع انا لزم ان يكون
تقدير الكلام يدافع انا وهو غلط لان العرب لا تبرز ضمير المتكلم
في المضارع الا عند تعذر اتصاله به او فصله بالا ونحو ذلك واما المعنى
فلان غرض الشاعر الافتخار وذلك لا يحصل الا اذا كان الدافع
عن الاحساب هو او مثله لا غيرهما وهو معنى الحصر واما المعقول فهو
ان انما ان للاثبات وما للنفي فاذا ركبت احديهما مع الاخرى يجب ان
يبقى على ما كانتا عليه والا لزم التغيير والنقل وهو خلاف الاصل
فاما ان يكونا واردين على موضوع واحد وهو محال او يكون الاثبات

في الحروف كقوله انما [illegible]

بين المذكور والنفي لغير المذكور وهو باطل بالإجماع فبقي العكس وهو أن
يكون الإثبات للمذكور والنفي لغيره وهو المراد بالحصر فإن قلت لا نسلم
أن إنما للحصر ويدل عليه صحة التأكيد في إنما جاء زيد وحده ولو كان الحصر
وأيضاً في إنما الناس العلماء فلا يفيد الاختصاص وإلا لزم المجاز
والاشتراك وهما خلاف الأصل قلت الجواب أما أنها للحصر
فقد دللنا عليه وأما أنه قد تؤكد فذلك لا دلالة بل في موضع الاستثناء
سلمنا لكن التأكيد لا بد أن يفيد فائدة المؤكد وإلا لم يكن تأكيداً
بل تقريراً ولو لم يكن المؤكد دالاً على الاختصاص ولا استحال تأكيداً
بما يفيد الاختصاص قوله إنما تستعمل حيث لا اختصاص كقوله إنما الناس
العلماء قلنا ذلك استعمال على سبيل المجاز لأنا قد بينا كونه حقيقة في الحصر
فلو جعلناه حقيقة في عدمه لكان مشتركاً والأصل عدمه وإن كان الأصل
أيضاً عدم المجاز إلا أن المجاز أولى والمجاز هنا ظاهر فإن غير العالم
لما لم يحصل له الصفة التي باعتبارها امتاز عن غيره من الحيوانات صح
سلب الإنسانية عنه مجازاً المقدمة الثانية أن المراد بالولي هنا الأولى
بالتصرف والتدبير ويدل عليه أن ذلك مستعمل فيه لغة وعرفاً وشرعاً
أما لغة فلأن أهل اللغة نصوا على ذلك وقد ذكر المبرد في كتابه
في صفات الله تعالى أن الولي هو الأولى بالتصرف وقال الكميت فنعم

فنعم ولي الأمر بعد وليه ومنتجع التقوى ونعم المؤدب وأما عرفاً
فلقولهم لمن يترشح للخلافة ولي العهد وقولهم السلطان ولي من لا ولي
له وأما شرعاً فلقوله أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل
أي من أولى بالعقد عليها وقولهم ولي الدم والطفل من هذه الأمثلة
يفيد الأولى بالتصرف وإذا كان كذلك وجب أن يكون حقيقة فيه
وإلا لكان مجازاً والأصل عدمه وإذا كان حقيقة فيه وجب أن لا
يكون حقيقة في غيره وإلا لزم الاشتراك وهو خلاف الأصل أن
قلت قد ورد الولي بمعنى الصديق والناصر والأصل في الاستعمال الحقيقة
فيكون مشتركاً وخلاف الأصل إنما صير إليه للدليل فلم لا يجوز أن يكون
المراد بالآية أحد المعنيين المذكورين وصح لا دلالة فيه على مطلوبكم قلت
قد بينا كونه حقيقة في الأولى مجازاً في غيره وإن كان مستعملاً ثم ولئن
سلمنا ما ذكرتم لكن لا يجوز أن يكون المراد بالولي هنا الصديق لأنه
كلام مستأنف لا طائل تحته ولا الناصر لأن نصرة المؤمنين عامة بدليل
قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ونحن نستدل على أن
المراد بالذين آمنوا هنا بعض المؤمنين فيلزم أن يكون البعض الآخر
غير ناصر لما ذكرنا من أداة الحصر وذلك مناقض للآية المذكورة
وإنه نقض في كلامه تعالى محال المقدمة الثالثة أن المراد بالذين آمنوا

هنا بعض المؤمنين ويدل عليه وجهان الاول انه وصفهم بوصف غير
حاصل لجميعهم وهو ايتاء الزكوة حال الركوع اذ الجملة حالية واتصاف
هذا الوصف من كلهم ظاهر فيكون المراد البعض وهو المط الثاني
كلام ان الضمير المذكور اعني الكاف في وليكم والميم عائد الى المؤمنين لانه
قال قبل هذه الآية بلا فصل يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن
دينه فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على
الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء والله واسع عليم واذا كان كذلك لا يجوز ان يكون
المراد بالذين آمنوا في هذه الآية الجميع والا لزم ان يكون الولي و
المولى عليه واحدا فيكون كل واحد وليا لنفسه وهو محال فيكون المراد
البعض وهو المط المقدمة الرابعة ان المراد بذلك البعض هو علي ع
لوجوه الاول اتفاق المفسرين على ذلك فانه ورد ان عليا ع كان
يصلي فسأله سائل وهو راكع في صلوته فاومى بخنصره اليمنى اليه فاخذ السائل
الخاتم من خنصره وروى الثعلبي وغيره والحديث طويل وفيه ان رسول الله ص
قال اللهم اشرح لي صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيرا من اهلي
عليا اخي اشدد به ازري قال ابوذر فوالله ما استتم الكلمة حتى نزل به
جبرئيل فقال يا محمد انما وليكم الله الآية ان قلت يلزم استعمال الجمع في لفظ

لفظ واحد وهو خلاف الاصل حقيقة قلت قد اشتهر في لغة العرب
استعمال الجمع في الواحد على سبيل التعظيم وهذا المقام مناسب للتعظيم فجاز
ذلك الاستعمال الثاني انا قد بينا ان المراد بالذين آمنوا بعض
المؤمنين وكل من قال بذلك قال ان المراد هو علي ع فلو حملناه على
بعض آخر غيره كان خرقا للاجماع الثالث ان المراد بالذين آمنوا
اما كل المؤمنين او بعضهم فان كان الاول فعلي ع داخل فيهم قطعا بل
سيدهم وان كان الثاني فقد قلنا انه المراد به فعلي مراد على التقديرين
وهو المطلوب الرابع انا قد بينا ان هذه الآية تدل على كون بعض
المؤمنين اولى بالتصرف في كلهم وقد اجمع المسلمون انها لا تقتضي امامة
غيره فيكون مقتضية لامامته والا لزم تعطيلها واذا تقررت هذه المقدمات
فنقول علي ع اولى بالمؤمنين وكل من كان اولى بهم فهو امامهم ينتج ان
عليا ع امامهم اما الصغرى فقد تقدمت في المقدمات واما الكبرى فلانه
ليس مرادنا بالامام الا ذلك قال الرابع الخبر المتواتر اقول
من الدلائل امامته خبر يوم الغدير وهو ان الرواة نقلوا نقلا متواترا
ان النبي ص لما رجع من حجة الوداع وصل الى موضع يقال له غدير خم
وكان ذلك وقت الظهر في حر شديد فامر اصحابه بالنزول وان يصنعوا
له الاقتاب شبه المنبر فصنعت فصعد عليها وخطب الناس خطبة عظيمة قال فيها

ايها الناس الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله فقال من
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من
نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيف ما دار والاستدلال به يتوقف
على امرين الاول بيان صحة الخبر وهذا مما لا يشك فيه من الرواة ونقلة
الاحاديث وهو مما ذكره علي ع يوم الشورى واتفق الامة اختلفوا في
دلالته فقالت الشيعة يدل على امامة علي وقال اهل السنة يدل على فضيلته
ولم ينقل واحد على نفيه فيكون صحيحا اجماعا ان قلت ان ابن داود
السجستاني نفى صحته والجاحظ طعن في رواته فلا يكون مجمعا على نقله قلت
نقل ايضا ان ابن داود سئل فيه من القدح فيه وتبرا مما قذفه
به محمد بن جرير الطبري حيث خرج للحديث سبعين طريقا واما الجاحظ انما طعن
في بعض رواته لا فيه مع ان خلاف الواحد لا يقدح الثاني في ان
المراد بالمولى هنا الاولى اي اولى بالتصرف لوجوه الاول انها
مستعملة في ذلك كما يقال لسيد العبد مولاه اي اولى به وكما في قوله تعالى
في حق الكفار النار مولاكم قال ابو عبيدة اي اولى بكم قال الاخطل
في حق عبد الملك يمدحه فاصبحت مولاها من الناس كلهم واحرى قريش
ان تهاب وتحمدا وقال المبرد الولي والمولى بمعنى واحد اي الاولى
وقال الفراء في كتاب معاني القرآن الولي والمولى بمعنى واحد والاصل في

الاستعمال الحقيقة الثاني ان لفظة مولى وردت بمعان متعددة
كالاولى بالتصرف كما ذكرنا والسيد والعم والجار والحليف والمعتق
والمعتق والناصر ولا شيء من معانيها سوى الاول مرادة فيكون هو
المتعين وهو المطلوب واما ثانيا فلان ما عدا الاول غير مراد فلان منها ما
هو كاذب عليه ومنها ما هو معلوم لكل احد فلا فائدة في الاعلام به وضع
الرحال شبه المنبر في ذلك الوقت الشديد الحر والاحتجاج به ظاهر
كقوله من كنت ابن عمه فعلي ابن عمه او من كنت جاره فعلي جاره
وهذا مما لا يقوله ذو بصيرة ان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد غير ما
ذكرتم وهو ان يراد به المشاجرة التي جرت بين علي ع وبين زيد بن
حارثة وذلك ان عليا قال لزيد انا مولاك فقال ان رسول الله مولاي
بمعنى ولاء الارث فانكر زيد ذلك فاخبر رسول الله ان يعيد قول علي
بهذا الكلام قلت هذا الكلام باطل وذلك لان زيدا قتل في سرية
موتة سنة ثمان من الهجرة وهذا الكلام كان في حجة الوداع سنة عشر
من الهجرة فاين احدهما من الاخر الثالث ان مقدمة الخبر ولواحقه
وقرينته تدل على ما قلناه اما المقدمة فهو ان رسول الله صلى الله عليه وآله مهد قاعدة
بهذا المعنى بقوله الست اولى بكم بانفسكم ثم عطف عليه بالفاء بقوله
فمن كنت مولاه فعلي مولاه فدل ذلك على ان المراد بالمولى هو الاولى

الخامس قوله المتواتر انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ... الا النبوة ... انه لو عاش بعد موسى لكان خليفة ... حال حياته ... في قومي ... انتهى

والا لم يكن لتقديم تلك المقدمة والعطف عليها فائدة لان ايراد
اللفظ المشترك لا مع القرينة الغاز وهو غير لائق بالنبي ص واما ثانياً فلان
هذا ان الصحابة في ذلك المقام فهموه لعلمهم بذلك والتهنئة بغير هذا
المعنى غير متجهة بل ولا شيء من غير هذا يوجب له التهنئة حتى ان هذا
مع ان عمر صرح بذلك في تهنئته بقوله بخ بخ لك يا ابن ابي طالب
اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة واما ثالثاً فلان عليا ع
احتج به على القوم مراراً متعددة منها يوم الشورى ولم يرد عليه احد
بانه لا دليل فيه على مرادك فدل على ان القوم فهموا منه ما قلناه ايضا
المعنى واذا ثبت انه اولى بالتصرف فيها كان هو الامام اذ لا نعني
بالامام الا ذلك قال الناصب قوله آه اقول هذا هو الوجه
الخامس من دلائل امامته ومعناه ان النبي ص قال لعلي ع لما خرج الى تبوك
وخلف عليا في المدينة فخرج لوداعه وقال اني لم اتخلف عنك في غزاة
قط فقال له الا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه
لا نبي بعدي وقال له ايضا في غير ذلك من المواطن ووجه الاستدلال
به على امامته يتوقف على مقدمات الاولى تصحيح الخبر وهذا ايضاً مما
لا شك في تواتره عند المخالف والمؤالف فالمخالف يستدل به على فضيلته
والمؤالف على امامته وقد خرج هذا الحديث البخاري ومسلم في صحيحيهما المقدمة

الثانية ان المراد بالمنزلة هنا جميع المنازل الا النبوة والدليل عليه
هو انه ليس مراده منزلة واحدة وكلما كان كذلك كان المراد جميع المنازل
اما الاول فلانه استثنى منه ولا شيء من الواحد بالشخص بمستثنى منه
باجماع اهل العربية على وجوب كون المستثنى منه امرا متعددا واما
الثاني فلوجوه الاول ان الناس قائلان قائل ان المراد منزلة
واحدة وهو مخالفنا في حجيته وقائل ان المراد جميع المنازل فالقول
بانه ليس المراد منزلة واحدة ولا جميع المنازل خارق للاجماع الثاني
انه لو لم يكن المراد جميع المنازل لما حسن الاستثناء لان الاستثناء
اخراج ما لولاه لدخل كالعدد وحيث لا اخراج لم يكن الاستثناء
حقيقة بل مجازا والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل الثالث
انه لو لم يكن المراد جميع المنازل لزم الاجمال وعدم فهم مراد الحكيم
من اللفظ واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لما تبين
عدم ارادة المنزلة الواحدة وجب ارادة جميع المنازل الحقيقية دون
بعض منها لعدم اشعار اللفظ بذلك البعض فيتعين ان يحمل على البعض غير معين
وهو اجمال من غير معين وهو ممتنع من الحكيم المقدمة الثالثة ان هرون
لو عاش بعد موسى لكان خليفة له لوجوه الاول لو كان خليفة له حال حياته
بقوله اخلفني في قومي فلو لم يكن خليفة بعده لكان معزولا عن هذه المرتبة

لا ان يحمل على البعض الغير المعين فافهم

وهو حط عن مرتبته الثاني انه لو كان شريكا له في الرسالة لو عاش بعده
لكان مفترض الطاعة على قومه الثالث لما كان نبوته كان معصوما ويجب
على موسى ع ان يقدمه على غير المعصوم لقبح تقدم غير المعصوم على المعصوم
الرابع ان اليهود وغيرهم نقلوا ان موسى نص عليه وجعله وصيا
خليفة بعده فلما مات جعل الوصية في يوشع بن نون واوصى اليه
باسرار التورية والالواح وذلك على سبيل الاستقرار لتوصلها الى
ولدي هرون شبر وشبير وهو يدل على ان هرون لو عاش لكان خليفته
بدل يوشع بن نون اذا تقررت هذه المقدمات فنقول ثبت لعلي ع منه
من النبي ص جميع منازل هرون من موسى ومن جملتها كونه خليفة لموسى لو عاش
بعده فيكون علي كذلك لانه لو عاش بعده وهو المطلوب قال ره الى
آخ اقول الدليل الخامس على امامته وهو انه افضل الناس بعد رسول
الله ص وكل من كان كذلك فهو الامام اما الصغرى فلنا في بيانها طريقان
اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فمن وجوه الاول قوله تعالى ندع
ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم والمراد بانفسنا هو علي ع
لما ثبت بالنقل الصحيح وليس المراد ان نفسه نفس النبي ص في الحقيقة لتعدد
الذاتين فوجب حمله على المجازي اي نفسه كنفسه اذ هو المتعارف بين اهل
اللغة في قولهم زيد كالاسد اي مثل الاسد في الشجاعة وابو يوسف ابو حنيفة

ابو حنيفة اي مثله في الفقه ومعلوم ان نفس النبي افضل من ساير نفوس
الصحابة فنفس علي كذلك الثاني خبر الطاير حيث اشتهر ان النبي اتي بطاير
مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطاير فجاء علي
والمعنى من محبة الله تعالى هو ارادة الثواب الزائد وذلك لا يستحق الا
بالعمل الطاعات فيكون طاعته على الاكمل فيكون افضل الثالث ان النبي ص
لما آخى بين الصحابة آخى بينه وبين علي والمواخاة لرسول الله دالة على
فضيلته على باقي الصحابة الرابع روي عن ابن مسعود انه قال قال رسول الله ص
علي خير البشر من ابى فقد كفر الخامس روت عايشة انها قالت كنت عند
رسول الله ص فاقبل علي ع فقال رسول الله هذا سيد العرب فقلت يا رسول الله
الست سيد العرب فقال انا سيد العالمين السادس روى البيهقي عن النبي
انه قال من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم
في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب وهذا
دال على مساواته للانبياء المذكورين ع وقد كان هؤلاء افضل الناس
فالمساوي لهم كذلك السابع روى عن النبي ص انه قال لفاطمة ان الله تع
اطلع على اهل الدنيا فاختار اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية فاختار منهم
بعلك فاتخذه وصيا الثامن روى انس عن النبي ص انه قال ان اخي
ووزيري ووصيي وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب.

والأخبار في هذا الباب كثيرة لا يمكن حصرها بعدد ولا ضبطها بحد كما روى
أخطب خوارزم عن النبي ص لو أن الرياض أقلام والبحر مداد والجن والإنس
كتاب وحساب لما أحصوا فضائل علي بن أبي طالب وأما تفصيلاً
فهو أن الفضائل إما نفسانية أو بدنية أو خارجية وكان علي ع أفضل
في كل واحد من هذه الفضائل أما النفسانية فكالعلم والذكاء والعفة
والحلم وحسن الخلق والحرص على إقامة الدين وغير ذلك وأما العلم والذكاء
فسيأتي بيانهما وأما الحلم فقد بلغ فيه الغاية القصوى ولم يبال بسيئة
باسائه كما صفح عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان من أعدى الناس له
وكان عبد الله بن الزبير يشتمه علناً على رؤوس الأشهاد حتى قال علي ع ما
زال الزبير رجلاً منا أهل البيت حتى نشأ له عبد الله وظفر به يوم الجمل
وعفى عنه وعفى عن سعيد بن العاص مع عداوته له وأكرم عائشة وبعثها
إلى المدينة مع عشرين امرأة مع حربها له وصفح عن أهل البصرة مع حربهم
له وشتمهم له ولأولاده وخرج أصحاب معاوية عن الشريعة حتى شربوا الماء
هذا مع صحابه العقد من ذلك إلى غير ذلك من مواضع حلمه وأما حسن
الخلق فقد كان أشرف الناس خلقاً وأطلقهم وجهاً حتى نسبه عمر إلى الدعابة
هذا مع شدة بأسه وهيبته قال صعصعة كان فينا كأحدنا لين جانب وشدة
تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الأسير المربوط للسياف الواقف على

رأسه وقال معاوية لقيس بن سعد يا أبا حسن فقد كان ... ذا فكاهة فقال
قيس أما والله لقد كان مع تلك الفكاهة والطلاقة أهيب من ذي لبد
قد مسه الطوى تلك هيبة التقوى ليس كما يهابك طغام أهل الشام وأما الحرص
على إقامة الدين فما ظهر من الشيء لم يراقب أخا ولا عماً ولا ابن عم ولا
صاحباً وتفصيل ذلك مشهور وأما البدنية فكالزهد والعبادة والشجاعة
فسيأتي بيانها وأما الخارجية فمنها نسبه الشريف وقربه من رسول الله وهو
أقرب من عباس لأن أبا طالب أخو عبد الله من الأبوين والعباس
أخوه من الأب ومنها زواجه بسيدة نساء العالمين ومنها شرفه بالأولاد
بحيث لم يحصل لأحد من المسلمين كأولاده قال الماتن أنه كان أه
أقول استدل المصنف على كونه أفضل بوجهين الأول أنه أعلم الخلق بعد
رسول الله ص فيكون أفضل فالكبرى ظاهرة وأما الصغرى فمن وجوه الأول
من حيث الإجمال أن المعلم وهو أنه يستدل على الحق بأسبابه وعلله وتقريره
أن علياً ع كان في غاية الذكاء والفطنة وقوة الحدس وشدة الحرص
على التعليم واقتناء الفضائل وكان النبي الذي هو معلمه ومشاده أعلم
الخلق وأحرصهم على إيصال العلم إلى المتعلم وكان النبي ص ملازماً له أشد ملازمة
من حين طفوليته إلى حين مفارقته الدنيا بحيث لم يفارقه وقتاً من الأوقات
إلا أوقاتاً يسيرة كما بعثه فيها إلى الجهاد ولا شك ولا ريب في أنه إذا كان

المتّصف بهذه الصفة والمتّصف بهذه النسبة مع شدّة الملازمة بينهما يكون المتّصف
أعلم الخلق بعد ذلك المتّصف بحصول الشرائط بالنسبة إلى القابل والفاعل وحصول
التأثير التامّ وهو ضروري فيكون عليّ أعلم الخلق وهو المطلوب قال الثالث
قوله آه أقول الوجه الثاني إلى آخره أنه أعلم وهو الاستدلال من حيث
النقل على ذلك من وجوه الأوّل قوله ص أقضاكم عليّ والقضاء يفتقر
إلى جميع العلوم فيكون عليّ عالمًا بها ولم ينصّ على أحد من الصحابة بمثل ذلك
بل إن حصل فعلى علم خاصّ كقوله أقرأكم أُبيّ أي أعلمكم بإيراد القرآن
وقوله أفرضكم زيد أي أعلمكم بالفرائض وهو المواريث وذلك كلّه جزء من
أجزاء القضاء الثاني قوله أنا مدينة العلم وعليّ بابها فمن أراد الحكمة فليأتها
من بابها وإذا كان هو الباب يعني أعلم الأصحاب الثالث قوله تعالى
وتعيها أذن واعية ذكر المفسّرون على أنها أذن عليّ وهو بالله [illegible]
بالرواية فيكون أعلم وهو المطلوب قال الرابع قوله آه أقول الوجه
الثالث على أنه وهو الاستدلال بإخباره عن نفسه وإخباره حقّ لما ثبت
من عصمته وهو من وجوه الأوّل قوله لو كُسرت لي الوسادة ثم جلست
عليها لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل
الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آية نزلت في
برّ ولا بحر ولا سهل ولا جبل ولا ليل ولا نهار إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أيّ

شيء نزلت وذلك دليل على معرفته بجميع الشرائع ولم يحصل لغيره من
الصحابة ذلك بل قال أبو بكر يوم السقيفة وليت بخيركم وعليّ فيكم فإن أحسنت
فأعينوني وإن رأيتم زغت فقوّموني إنّ لي شيطانًا يعتريني فاستدلّ أنت
بكلامهما على الفرق بينهما قال أبو هاشم الجبائي على قوله لحكمت بين
أهل التوراة بتوراتهم إلى آخره بأن هذه الكتب منسوخة فكيف يجوز الحكم
بها والجواب المراد أنه يتمكّن من تفصيل حكمها لو كانت أنزلت وبيانها
لمن له العمل بها بعد أداء حقّ الجزية أو المراد بيان حكمها وما نسخه
القرآن منها وما لم ينسخه أو المراد استخراج المواضع الدالّة على نبوّة نبيّنا
محمّد ص الثاني قوله بل اندمجت على مكنون علم لو بحت به لاضطربتم اضطراب
الأرشية في الطويّ البعيدة وقوله إنّ ههنا وأشار إلى صدره
لعلمًا جمًّا لو بحت به لو أصبت له حملة الثالث قوله لو كشف الغطاء ما ازددت
يقينًا وقوله سلوني قبل أن تفقدوني سلوني عن طرق السماء فإني أعلم
بها من طرق الأرض إلى غير ذلك من أقواله ومن تتبّع كلامه وجد
أكثر من ذلك قال الخامس أنّ الصحابة آه أقول هذا هو الوجه
الرابع على أنه أعلم وهو الاستدلال ببرهان إنّي مأخوذ من احتياج
الصحابة إليه وعدم علمهم وأنه ع بيّن لهم الصواب فيكون أعلم وهو المطلوب وبيان
ذلك أمّا أبو بكر فمن وجوه الأوّل أن بعض اليهود سأله أين الله

فقال علي العرش فقال اليهودي ملأت الله رض [illegible] واحسب بعض الكتب
فامره ابو بكر بالانصراف فلقاه علي عليه السلام بعد ان استهزء بالاسلام فقال له
علي عليه السلام ان الله تعالى ابين الذي من هذا اين له الى اخر الحديث فاسلم على يده
الثاني انه سئل عن الكلالة والارث فلم يدر ما هما فاوضحهما علي عليه السلام الثالث
ان ثقفيا في زمن ابي بكر شرب الخمر وادعى انه جهل تحريمها فلم يدر ابو بكر
ما وجه الحكم فقال علي عليه السلام اخبره واحمله من المهاجرين والانصار هل سمع
منهم آية التحريم ام لا فان لم يسمع فلا حد عليه فوجدوه لم يسمعها فاسقط
الحد عنه الرابع ان حمارا ادمى على بقرة فقتلت فمات فحكم ابو بكر باهدار
الحمار فقال علي عليه السلام ان كان ادمى عليها في مناولها فهدر والا فقد ضرب
النبي حكمه في ذلك وغير ذلك مما يطول تعداده واما عمر فمن وجوه
الاول ان امرأة زنت على عهده وهي حامل فامر برجمها فقال له علي
ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فاطلقها فقال لولا علي
لهلك عمر الثاني ان عمر اتي بامرأة ولدت لستة اشهر فامر عمر برجمها فنهاه
علي عليه السلام قال الم تسمع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ثم قال في موضع آخر
وفصاله في عامين فقال عمر لولا علي لهلك عمر وخلى سبيلها الثالث ان
قدامة شرب الخمر على عهد عمر فاسقط عنه الحد لما تلا عليه ليس على الذين آمنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا فقال علي الذين آمنوا وعملوا الصالحات

الصالحات لا يستحلون محرما فارددوه واستتبه فان تاب فاجلده والا
فاقتله فتاب ولم يدر عمر ما يجلده فقال علي عليه السلام اجلده ثمانين جلدة لانه
اذا شرب سكر واذا سكر هذى فاذا هذى افترى الرابع ان عمر اتي بامرأة
مجنونة شهد عليها بالزنا فامر برجمها فنهاه علي عليه السلام وروى له قوله رفع القلم عن
المجنون حتى يفيق الى غير ذلك من مواضع خطائه مما يطول عليه الباب بذكره
واما عثمان فمن وجه اجمالي وفيه كفاية وهو ان خطاء عثمان وزلله مشهور
وكلام علي له في ذلك كثيرا [illegible] حتى آل خطاه وزلله الى تخاذل اعيان
الصحابة عنه حتى آل الحال الى قتله وقد كتب اصحابنا في بدع هذه الثلثة وبيان
خطائهم في احكامهم ما فيه غنية فمن اراده وقف عليه فاطلبه من التصانيف
الخامس الوجه الخامس على كونه اعلم انه قضى بقضايا غريبة وحكم باحكام
عجيبة يتحير عنه حذاق العلماء فمنها انه اتي بعبد قيده مولاه وحلف لا يطلقه حتى
يتصدق بزنة القيد فقال علي عليه السلام يغمسه في اناء ماء فاوقع ثم حط رجل العبد وفيها
القيد ثم رفع القيد من الماء وقال على براده الحديد وطرحها في الماء الى ان
عاد الماء مكانه لما كان القيد فيه ثم قال لمولاه تصدق بزنته هذه البرادة
فانها زنة القيد ومنها انه اتى اليه رجلان يختصمان في ثمن كان لهما فقال لهما ما خطبكما فقال
احدهما اني اصطحبت انا وهذا الشخص في الطريق وكان معي خمسة ارغفة ومعه
ثلاثة ارغفة فجاء رجل فعرضنا عليه الاكل فاكل معنا فلما انصرف رمى لنا ثمانية

دراهم فقلت له خذ ثلثة دراهم بعدد ارغفتك وآخذ انا خمسة بعدد ارغفتي
فقال لا آخذ الا النصف فقال لهما ان هذا امر لا ينبغي ان تتخاصما فيه
الناس فقال صاحب الثلثة لا اريد الا مر الحق فقال اذا كنت لا تريد
الا مر الحق فلك منها درهم واحد فقال وكيف ذلك فقال لان ثمانية
الارغفة انقسمت اربعة وعشرين جزءا لكل واحد منها منكم ثمانية اجزاء
فاكلت انت ثمانية اجزاء فبقي من خبزك جزء ومن خبزه سبعة اجزاء
فيكون لك درهم واحد ولصاحبك سبعة دراهم وغير ذلك من القضايا
العجيبة التي لا نطول بذكرها قال الرابع ان جميع الفضلاء آه اقول
الوجه الرابع على انه اعلم لان جميع الفضلاء في العلم ينتسبون اليه
ويأخذون علومهم عنه وذلك كثير مشهور غير انا نذكر من ذلك العلوم
المشهورة فمنها علم اصول الدين ووجوده في كلامه وكونه مستنبطا من
خطبه ظاهر بين ورؤساء الاصوليين ينتسبون اليه فانهم اما اشاعرة
او معتزلة اما الاشاعرة فشيخهم ابو الحسن الاشعري وهو تلميذ ابي علي
الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة وابو علي قرأ على ابي يعقوب الشحام و
ابو يعقوب قرأ على ابي الهذيل وابو الهذيل قرأ على عثمان الطويل
وعثمان قرأ على واصل بن عطاء وواصل قرأ على ابي هاشم بن عبد الله
الحنفية وابو هاشم قرأ على ابيه محمد بن الحنفية ومحمد قرأ على ابيه علي بن

الوجه الرابع ان جميع الفضلاء ينتسبون اليه فان اهل التفسير اخذوا عنه وعلومهم الى عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي حتى روي انه شرح له في الباء من بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى آخره والمعتزلة من المتكلمين والاشاعرة ياخذون علومهم منه وكذا النحو فهو مستنبطه والدال عليه ... لابي الاسود الدؤلي ... الاصول ... كلامه دون كلام الخالق ... وغير ذلك من العلوم
تمت

بن ابي طالب واما الشيعة فاخذ العلوم عنه ظاهر ومنها علم الفقه ومرجع
رؤساء المجتهدين الى تلامذته والى اولاده الآخذين علومهم عنه مشهور
ومنها علم التفسير والمفسرون كلهم يرجعون الى عبد الله بن عباس وهو
كان من احد تلامذته حتى روي انه شرح له في باء بسم الله الرحمن
الرحيم من اول الليل الى آخره ومنها علم النحو ومشهور انه هو الذي
استنبطه لابي الاسود الدؤلي حين دخل عليه فقال يا امير المؤمنين
فسدت السن الناس فاخذ له نحوا اكتب على ان الكلام كله ثلثة اشياء
اسم وفعل وحرف فالاسم ما انبأ عن المسمى والفعل ما انبأ عن
حركة المسمى والحرف ما جاء لمعنى في غيره كل فاعل مرفوع وكل
مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور فاخذه ابو الاسود وقرأ
عليه هو وغيره حتى صار علما مشهورا ومنها علم الخطابة والبلاغة
واليه يشد الرحال حتى قيل في كلامه انه دون كلام الخالق و
فوق كلام المخلوق ومنه تعلم الناس صنائف البلاغة حتى قال
معوية ما سن الفصاحة لقريش غيره وقال ابن نباتة حفظت من خطبه
مائة خطبة وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت من خطبه سبعين خطبة الى غير
ذلك من العلوم التي يطول تعدادها قال الخامس انه آه اقول
لما فرغ من كونه افضل من حيث العلم شرع الى بيان كونه افضل من

[illegible]

حيث الشجاعة وغيرها من خصائصه فقال انه اشجع الصحابة وهذا باب
البحث فيه ايضاح للواضح فان شجاعته مما يضرب به الامثال وقد عرفت
به اعداؤه بلوغ الغاية حتى ان كل شجاع اليه ينتمي فقد روي ان معوية
انتبه يوما فراى عبد الله بن زبير جالسا تحت رجليه فقال له لو شئت
ان افتك بك لفعلت فقال يا معوية لقد سمعت بعدنا قال وما الذي
ستكر من شجاعتي وقد وقفت بالصف بازاء علي بن ابي طالب قال لا جرم
انه قتلك واباك بيسرى يديه وبقيت اليمنى فارغة يطلب من يقتلها
وقال ابن قتيبة ما صارع احدا قط الا صرعه وهو الذي قلع باب
خيبر بيده وجعله جسرا واجتمع عليه عصبة من الناس ليقلبوه فلم يقدروا
وكان نقله ورده عشرون رجلا وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية
بل بقوة ربانية واقتلع هبل من باب الكعبة وكان عظيما جدا والقاه
الى الارض واقتلع الصخرة العظيمة ايام خلافته بيده بعد عجز الجيش
كله واخرج الماء من تحتها وبالجملة بلغ من القوة والشدة غاية لم يبلغ
اليها احد حتى قيل انه كان يقط الهام قط الاقلام وبشجاعته العظيمة
نال فضيلة اخرى كبرى وهي الجهاد حتى ان اكثر الشرع كانت بجهاده
بل كلها ولو لم يكن الا ضربته لعمرو بن عبد ود التي قال فيها النبي
لضربة علي لعمرو بن عبد ود افضل من عمل الثقلين وبالجملة هذا باب

واسع ومجال شاهد شهرته تغني عن تحديده واذا كان اشجع واكثر
جهادا كان افضل وهو المطلوب التاسع انه كان ازهد واقل
من دلائل فضيلته كونه ازهد الصحابة وهذا ايضا باب ظاهر حاله شهير
وهو فيه سيد الابدال واليه تشد الرحال اعرض عن الدنيا اعراض
من لم ينل منها ذرة مع انه كان يجبى اليه حاصلها لم يخلف دينارا ولا
درهما وطلق الدنيا ثلثا بت لها فتركها وقال اليك عني يا دنيا فقد
طلقتك ثلثا لا رجعة لي فيك ولم يشبع من طعام قط وكان اخشن
الناس ماكلا وملبسا قال عبد الله بن ابي رافع دخلت عليه يوما فقدم
جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير
المؤمنين كيف تختمه فقال خفت هذين الولدين يلتانه بزيت او سمن و
مع ذلك يصوم النهار ويفطر على الشعير وكان ثوبه مرقوعا بجلد تارة
وبليف اخرى ونعلاه من ليف او سعف وقال والله لقد رقعت
مدرعتي هذه حتى استحييت من راقعها ولقد قال لي قائل الا تنبذها يا ابن
ابيطالب فقلت اغرب عني عند الصباح يحمد القوم السرى وكان اذا
ائتدم فبخل او ملح وان ترقى فنبات الارض فان ترقى فلبن وكان
لا ياكل اللحم الا قليلا وقال لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان وكان مع
ذلك اشد الناس قوة ومع عظم زهده وزهادته في الدنيا

لم تركها شهوراً واذا كان ازهد كان افضل وهو المطلوب قال العاشر
انه ع كان اه افضل من دونه لفضيلة كونه اعبد الناس ومنها ايضاً
باب ظاهر لديانته فيه احد تقدمه ولم يلحقه احد تأخر عنه حتى انه كان في
ايام صفين عند الزوال يرمق الشمس محافظة على ايقاع الصلوة في اول
وقتها فقال ابن عباس ليس هذا وقت رمق الشمس فقال يا ابن عباس
على الصلوة نقاتلهم وكان اذا اريد اخراج شيء من نصل احد يدين جسمه
ترك حتى يشتغل بالعبادة ثم يخرج منه لعلمهم باستغراق نفسه في تلك الحالة
في عالم الجبروت وغفلتها في هذا الهيكل وكان يحافظ على نافلته حتى انه
بسط له نطع بين الصفين ليلة الهرير وصلى عليه ورده والسهام تقع عليه بين يديه
وعلى جوانبه ولا يرتاع منه ومنه تعلم الناس صلوة الليل والادعية المأثورة وكانت
جبهته كثفنة البعير من طول سجوده واشتهرت دعواته ومناجاته من تعظيم الله واجلاله
على ما يشق عليه وكان زين العابدين يصلي في كل يوم وليلة الف ركعة ويرمي الصحيفة
[illegible] بشدة التقصير ويقول انى لي بعبادة علي ع واذا كان اعبد الناس كان افضل
وهو المطلوب قال الحادي عشر انه افضل من دونه لفضيلة كونه اكرم الناس
بعد الرسول ص وهو ايضاً بين فانه نقل انه عمل بيده عدة حدائق وتصدق
بها وآثر بقوته وقوت عياله ثلثة ايام المسكين واليتيم والاسير فانزل الله
في حقه سورة هل اتى ويدل على فضيلته وفضيلة زوجته واولاده وعصمتهم ولتعففه

العاشر انه كان اعبد الناس ولم يلحقه احد [illegible]
حتى ان زين العابدين مع [illegible]
كثرة عبادته وكان يصلي في كل يوم وليلة
الف ركعة وكان يرمي الصحيفة [illegible]
ويقول انى لي بعبادة
علي ع [illegible]

الحادي عشر كان اكرم
الناس بعد الرسول ص
فانه عمل بيده عدة
حدائق وتصدق بها
وآثر بقوته وقوت عياله
ثلثة ايام المسكين واليتيم
والاسير [illegible]
ثلثة ايام فنزل فيه [illegible]
[illegible] الى آخره
[illegible] والتصدق [illegible]

والعفة مشهورة وكان معه اربعة دراهم فتصدق بدرهم ليلاً وبدرهم
نهاراً وبدرهم سراً وبدرهم علانية فانزل الله تعالى في حقه الذين ينفقون
اموالهم في بالليل والنهار سراً وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف
عليهم ولا هم يحزنون وتصدق بجملة ماله مراراً حتى انه لم يبق معه شيء وكان
يعمل بالاجرة ويتصدق بها ويشد على بطنه الحجر قال الشعبي كان علي ع
اسخى الناس كان على الخلق الذي يحبه الله تعالى ورسوله السخاء والجود
ما قال لا لسائل قط وقال معوية لو ملك علي بن ابي طالب بيتاً من تبر وبيتاً
من تبن لانفق تبره قبل تبنه وكان يكنس بيت المال ويصلي فيه ويقول
يا صفراء ويا بيضاء غري غيري ولم يخلف ميراثاً وكانت الدنيا تحمل اليه
واذا كان اكرم كان افضل وهو المطلوب قال الثاني عشر اخباره بالمغيبات
انه ع افضل من دونه لفضيلة كونه اخبر بالمغيبات ومنها ايضاً باب ظاهر لفضيلته
على غيره وصار انه كالرسول فيكون افضل الناس بعد الرسول وهو المطلوب
اما اخباره بالمغيبات ففي وجوه الاول انه اخبر عن نفسه الشريفة
بالقتل في رمضان فقتل ليلة تسع عشرة منه ومضى في ليلة احدى وعشرين
ولم يزل على ثلث لقم في افطار لياليه هذا الشهر فقال له الحسن ع فيه فقال
القى الله تعالى وانا خميص البطن فانما ليلتان او ثلث الثاني انه قال للبراء
بن عازب يا براء يقتل ولدي الحسين وانت حي لا تنصره فقتل وهو حي لم ينصره

الثاني عشر اخباره بالمغيبات
يدل على كمال افضليته وذلك
من وجوه منها اخباره عن
نفسه الشريفة بالقتل و
تقتل ولده الحسين و
اخباره انه ع [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

وكان يظهر الكسرة على فوات النصرة ولما رجع الى الصفين اخبر بقتل ولده

في كربلاء واراهم ارضها الثالث انه قال يوماً على المنبر سلوني قبل ان

تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئة تضل مائة وتهدي مائة الا انبأتكم بناعقها

وسائقها الى يوم القيمة فقال له رجل اخبرني كم في لحيتي ورأسي من طاقة شعر

فقال امير المؤمنين لقد حدثني حبيبي بما سألت عنه فان على كل طاقة شعر

من رأسك ملكاً يلعنك وعلى كل طاقة شعر من لحيتك شيطاناً يستفزك و

ان في بيتك سخلاً يقتل ابن رسول الله كان ابنه صبياً فلما كان من امر الحسين

هو الذي تولى قتله الرابع انه كان يوماً يخطب فقيل له مات خالد بن عرفطة

بوادي القرى فقال له لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه

حبيب بن حماد فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا

حبيب فقال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واومى الى

باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالداً

وحبيباً صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل الخامس انه

اخبر بقطع يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك ابن

زياد في ايام معوية واشترى ميثماً من امرأة فاخبره عن اسمه فقال سالم

فقال اخبرني النبي ان اباك سماك ميثماً فارجع اليه فقال صدقت واخبره

بصلبه على باب عمرو بن حريث عاشر عشرة واراه النخلة التي صلب على جذعها

جذعها فصلبه عبيد الله بن زياد مع المختار ثم صلبه قبل قدوم الحسين بثلثة

ايام لثلاثة حبه لعلي وقال لرشيد الهجري انك تقطع يداك ورجلاك

وتصلب ففعل به زياد بن ابي ارقم واخبر بصلب مزرع بن عبد الله

بين شرفتين من شرف المسجد فصلب واخبر اصحابه بانه يعرض عليهم سبه

وسيفه دون البراءة واخبر بولاية الحجاج وانتقامه السادس ذكر

انه اخبر بقتل ذي الثدية فلم يظفروه في القتلى فقال ما كذبت ولا كذبت

ثم قال ثالثة فاعتبرهم حتى وجدوه وشق قميصه فوجد على كتفه سلعة كثدي المرأة

عليها شعرات تنجذب كتفه مع جذبها وترجع كتفه مع تركها واخبروه بعبور

اهل النهروان الفرات فقال لم يعبروا وان مصارعهم دون النطفة

ثم اخبر ثانياً فانكر ذلك فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان

وجدت القوم عبروا كنت اول من يقاتله فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا

فقال يا اخا الازد اتبين لك ذلك الامر السابع انه كان جالساً

لذي قار لاخذ البيعة فقال اتاكم من قبل الكوفة الف رجل لا ينقصون

رجلاً ولا يزيدون رجلاً يبايعوني على الموت فقال ابن عباس فجزعت

وخفت النقصان والزيادة فيفسد علينا الامر فحسبت المقبلين فنقص

واحد فبينا انا افكر في ذلك اذ اقبل اويس وبايع على القتل الى غير ذلك

من اخباراته وهي اكثر من ان تحصى وذكرنا بعضها قال واذا ثبت انه اخبر

لما بيّن صغرى الدليل بالوجوه المتقدمة شرع في تبيين كبراه أعني كلّ
من كان أفضل كان أولى بالإمامة من غيره وذلك لقبح تقديم المفضول على
الفاضل كما تقدم قال: البحث الرابع في إمامة باقي الأئمة الاثنا عشر
عليهم السلام. أقول: لما فرغ من إثبات إمامة علي ع شرع في إثبات
إمامة باقي الأئمة وهم الحسن والحسين وعلي بن الحسين زين العابدين ومحمد بن
علي الباقر وجعفر بن محمد الصادق وموسى بن جعفر الكاظم وعلي بن موسى
الرضا ومحمد بن علي الجواد وعلي بن محمد الهادي والحسن بن علي العسكري
والخلف الحجة صاحب الزمان صلوات الله عليهم أجمعين ولنا على ذلك وجوه
الأول أنه لما كانت العصمة شرطاً في الإمام وجب أن يكونوا هم الأئمة
دون غيرهم لكن المقدم حق فالتالي مثله أما حقية المقدم فقد تقدم بيانها
وأما بيان الشرطية فلأن كل من قال بوجوب عصمة الإمام قال بإمامتهم و
قد دللنا على وجوب العصمة فلو أثبتناها لغيرهم لكان خرقاً للإجماع وهو باطل
فيكونوا هم الأئمة وهو المطلوب الثاني نقل الشيعة نقلاً متواتراً النص من النبي
على كل واحد واحد منهم باسمه ونسبه وذلك كثير مشهور في كتب الفردوس من ذلك
ما رواه سلمان الفارسي ره قال كنت عند رسول الله ص في مرضه الذي قبض
فيه فجاءته فاطمة ع فبكت وقالت يا رسول الله أخشى الضيعة بعدك فقال
يا فاطمة أما علمت أن الله تعالى حتم الفناء على جميع خلقه وأن الله اطلع على الأرض

اطلاعة واختار منها أباك ثم اطلع ثانية واختار منها زوجك
وأمرني أن أتخذه ولياً ووزيراً وأن أجعله خليفتي في أمتي فأبوك خير
أنبياء الله تعالى وبعلك خير الأوصياء وأنت أول من يلحق بي من
أهلي ثم اطلع ثالثة فاختارك وولدك فأنت سيدة النساء
والحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأبناء بعلك أوصيائي إلى يوم
القيامة والأوصياء بعدي أخي علي والحسن والحسين ثم تسعة من ولد
الحسين عليهم السلام وعنه ص أنه قال للحسين هذا ولدي إمام ابن إمام
أخو إمام أبو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم أفضلهم وعن جابر بن عبد الله
قال لما نزل قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول
وأولي الأمر منكم قلت يا رسول الله عرفنا الله ورسوله فمن أولو الأمر
الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك فقال هم خلفائي يا جابر وأئمة المسلمين
بعدي أولهم علي بن أبي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم عدّ تسعة من ولد الحسين
وأيضاً من طريق الخصم ما رواه مسروق قال بينا نحن عند عبد الله بن
مسعود إذ يقول له شاب هل عهد إليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة
فقال إنك لحديث السن وإن هذا شيء ما سألني أحد عنه نعم عهد إلينا نبينا
صلى الله عليه وآله أنه يكون من بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني إسرائيل
وروى البخاري عن جابر بن سمرة قال سمعت رسول الله ص يقول يكون بعدي

اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وغير ذلك من رواياتهم فقد تبين ان الائمة
بعده اثنا عشر خليفة فنقول كل من قال بهذا العدد قال بهؤلاء الائمة فيهم و
الاخبار في هذا الباب كثيرة لا تحصى الثالث نقلت الشيعة على كثرتهم في البلاد
وانتشارهم خلفا عن سلف نقلا متواترا النص من كل واحد منهم على من بعده وهو
المط الرابع ان كل واحد منهم كان افضل من كل واحد واحد من اهل
زمانه من اشخاص البشر فيجب ان يكون كل واحد امام زمانه والا لزم اما
خلو الزمان من امام او امامة المفضول وكلاهما قبيح فيكونون ائمة وهو المط
واما انهم افضل فذلك ظاهر لمن وقف على تواريخهم وتراجم غيرهم
قال واما غيبة الامام ع اقول هنا مسائل الاولى في سبب غيبة الامام
الثاني عشر فنقول لما دل الدليل على امامته وليس ظاهرا فوجب ان يكون غائبا
واما سبب الغيبة فقد ذكر العلماء سببين احدهما ان يكون سببها خوفا على نفسه لكثرة
عدوه وقلة ناصره او الخوف على اوليائه لو ظهر لهم فلذلك لا يظهر خوفا
على نفسه ولا خوفا على اوليائه وثانيهما ان يكون سبب الغيبة
مصلحة خفية استأثر الله تعالى بعلمها ولا يجب ان نعلم تلك المصلحة بالتفصيل
لانا اذا اثبتنا العصمة وعلمنا ان فعل الحكيم لا بد له من علة حكمية علمنا بذلك
اجمالا وان لم نعلمه تفصيلا الثاني في بيان امكان بقائه هذه المدة الطويلة
فنقول لا شك ان هذا امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فيكون

مقدورا عليه تعالى ابقاء هذا الشخص هذه المدة الطويلة وايضا فان مثل
هذا العمر واضعافه قد وقع اما في حق الانبياء فكما في نوح وشعيب
واما في حق الاشقياء فكما في السامري والدجال واذا جاز ذلك في
حق الطرفين فليجز في حق الوسط وهم الاولياء وحيث الحال كذلك فلا
وجه للاستبعاد والحكم بطول عمره الثالث في بيان وجوب وجوده في هذه
المدة الطويلة وذلك يتبين لان الاول النصوص الدالة على وجوده
وولادته وطول عمره وغيبته نقلتها الشيعة خلفا عن سلف نقلا متواترا
عن النبي ص وعن الائمة ع الثاني الدليل الدال على ان كل زمان لا بد
فيه من امام معصوم وغيره ليس بمعصوم بالاجماع فيجب ان يكون موجودا
في هذه المدة الطويلة من حين وفاة ابيه الحسن العسكري ع الى انقطاع
التكليف والا لزم خلو الزمان من امام معصوم وهو باطل بالاجماع لما تقدم
من الدليل قال الفصل الثاني عشر الخ اقول في هذا الفصل مباحث
الاول في تعريف الامر والنهي بالمعروف والمنكر اما الامر فقد عرفه
المصنف بانه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء فالطلب جنس شامل للامر
والنهي فقوله طلب الفعل خرج النهي فانه طلب الترك وقيده بالقول
احترازا من طلب الفعل بفعل واجب التاسي به لكن يرجع الى القول ايضا
وقوله على جهة الاستعلاء ليخرج بذلك السؤال والالتماس فان الاول

على وجه الاستقلال وان كان على وجه الاستعلاء واعتبر الاستعلاء كما هو رأي
ابي الحسين البصري ولم يعتبر العلو كما هو رأي اكثر المعتزلة ليدخل قول فرعون
ماذا تأمرون فانه اطلق الامر على طلبهم الفعل منه مع انه لا علو لهم عليه
وتمام البحث مذكور في اصول الفقه وفي هذا التعريف نظر فان الطلب
مرادف للارادة كما هو رأي المحققين والامر لفظ فاحدهما غير الآخر
فالتعريف به تعريف بالمباين ان قلت الامر في هذا الباب غير الامر
الاصطلاحي فانه يكون تارة بالقلب وتارة باليد وتارة باللسان فلا يكون
لفظا مطلقا قلت على تقدير التسليم لا حاجة ح في تقييده بالقول لانه
يخرج به القلبي والجوارحي وايضا الطلب غير شامل للاقسام التي ذكرتها
بل هو حقيقة في الطلب القلبي فاستعماله في غيره مجاز والتعريف يأباه وقوله
والامر هنا يريد به في هذا الباب تارة يكون قولا كقولك افعل كذا وتارة
يكون فعلا اما قلبيا لكراهتك لتارك المعروف التي يدل عليها الاعراض
عنه والتعبس في وجهه وعدم الاذن له او جوارحيا كما اذا افتقر الى
الضرب والجرح وغير ذلك وبالجملة يرجع حاصل الامر بالمعروف الى
الحمل عليه لكن الامر القلبي يجب مطلقا من غير شرط واما اللساني والجوارحي
فانما يجب عند الشرائط الآتية واما النهي فهو ضد الامر اي تعريفه ضد
تعريفه فيكون على ما قاله هنا النهي هو طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء

والنهي عن المنكر [illegible] ... المعروف ... الثالث ... [illegible] ... والارتداع عن المنكر

الاستعلاء وبيانه في الاحتراز والنقض كما تقدم في الامر وهو ايضا ينقسم
الى القلبي واللساني والجوارحي ويرجع حاصله الى المنع من المنكر واما المعروف
فهو الفعل الحسن المختص بوصف زائد على حسنه اذا عرف فاعله ذلك او
دل عليه فالفعل جنس وبالحسن خرج القبيح وبقولنا بوصف زائد على حسنه
خرج المباح وقولنا اذا عرف فاعله ذلك احترازا من الغافل فانه
غير مكلف وقولنا او دل عليه ليدخل فيه ما اذا لم يعرفه تفصيلا لكن عرفه
اجمالا وقام الدليل عليه واما المنكر فهو القبيح الثاني في كيفية وجوبهما فنقول
انهما لطفان في فعل المعروف وترك المنكر وكل لطف واجب اما الكبرى
فقد تقدمت واما الصغرى فلان المكلف اذا عرف انه متى فعل المنكر
او ترك المعروف منع منه او استخف به او عوقب عليه كان ذلك صارفا له
عن الاقدام ولا نعني باللطف الا ذلك فيكونان واجبين لذلك وهو المعروف
ولما كان المعروف منقسما الى واجب ومندوب كان الامر بالواجب لطفا فيكون
واجبا كوجوب ما يتناوله والامر بالمندوب لطف فيه فيكون مندوبا كندبه واما
المنكر فلا ينقسم فالنهي عنه واجب مطلقا الثالث في طريق وجوبهما هل هو السمع
لا غير او العقل والسمع معا قال شيخنا ابو جعفر الطوسي ره بالثاني لانهما
لطفان كما تقدم وكل لطف واجب وقال السيد المرتضى وابو الصلاح وسلار
وابن ادريس بالاول واختاره رضوان الله عليه المحقق في تجريده والمصنف

في التركية واستدل بما تقريره انه لو وجبا عقلا لزم كونه تعالى
مخلا بالواجب او وقوع كل معروف وارتفاع كل منكر واللازم بقسميه
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الواجب العقلي عام لكل مكلف بخلاف
الفاعلين لانه يجب لوجه وجوبه ووجه وجوبه عام فيكونان واجبين
عليه تعالى لوجوبهما علينا فاما ان لا يفعلهما فيلزم اخلاله بالواجب او
يفعلهما فيلزم وقوع كل معروف وارتفاع كل منكر لان الامر بالمعروف
هو الحمل عليه والنهي عن المنكر هو المنع منه لكن الوجدان يكذبه وللشيخ
ان يقول اي شيء تعني بالحمل والمنع ما كان مؤديا الى الالجاء فهو باطل
لانه مناف للتكليف او غير المؤدي الى الالجاء وذلك لا يلزم منه ما
ذكرتم لانه يجوز ان يكونا مقرونين كالحدود والتعزيرات فيجوز وقوع المنكر
وعدم المعروف كما جاز مع الحدود والتعزيرات الرابع في شرطهما وقد
ذكر المصنف هنا منها ثلثة الاول علم الامر والناهي بكون ما يأمر به او ينهى
عنه معروفا او منكرا والا لجاز العكس فيقع المنكر وارتفع المعروف وهو باطل
الثاني تجويز التأثير والا لزم العبث بالامر والنهي وهو قبيح الثالث عدم
حصول مفسدة اعظم من ترك المعروف وفعل المنكر الرابع في محل وجوبهما
واختلف في ذلك فقال شيخنا ابو جعفر ره انه على الاعيان وقال السيد
والمصنف انه على الكفاية استدل الشيخ بوجوه الاول ان جهة الوجوب عامة

بالنسبة الى كل مكلف فيكونان واجبين على الاعيان الثاني
انهما واجبان عليه بقوله تعالى خذ العفو وامر بالعرف ودليل التأسي
به عام الثالث ظاهر قوله لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر او
ليسلطن الله عليكم شراركم ويدعو اخياركم فلا يستجاب لهم واستدل السيد
والمصنف بان الغرض وقوع المعروف وارتفاع المنكر وبعد حصولهما
من واحد فوجوبهما على غيره عبث وفيه نظر فان للشيخ ان يقول لا نم
ان الغرض هو ذلك لا غير لجواز ان يكون الغرض مع ما ذكرتم حصول
الثواب للامر والناهي بالقصد الى وقوعهما سلمنا لكن ليس الكلام في
وجوبهما بعد الوقوع اذ من شرطهما كونهما مما يتوقعان في المستقبل لان
الامر بالماضي والنهي عنه عبث بل الكلام فيما قبل الوقوع وحينئذ لا
يلزم العبث قال الفصل الثالث عشر في المعاد اقول لما فرغ من
المباحث المتعلقة بالاعتقادات شرع في احوال المكلفين بعد موتهم في حصول
اثر ذلك الاعتقاد وجودا وعدما فان الدنيا دار اكتساب والاخرة
دار جزاء والمعاد مفعل من العود وهو اسم لزمان العود او مكانه و
المراد هنا الوجود الثاني للاشخاص الانسانية بعد موتها لا هذا لحق
منها او ابدانه ولما توقف ذلك على معرفة الاشخاص الانسانية او الحكم
على الشيء بدون تصوره مح قدم البحث عن ماهية الانسان فقال

فصل ثالث عشر در بيان معاد

البحث الاول في حقيقة الانسان اقول اختلف الناس في ماهية الانسان
اختلافا عظيما واضطربت آراؤهم في ذلك اضطرابا جسيما ومرجع اختلافهم الى
ان الانسان اما جسم او جسماني او لا جسم ولا جسماني على سبيل منع الخلو القسم
الاول ان يكون جسما واختلف في ذلك الجسم ما هو فقال جماعة من المتكلمين
كابي علي وابنه ابي هاشم وغيرهما انه هذا الهيكل المحسوس المشاهد المشار اليه
المخبر عنه وبه قال السيد المرتضى وقال قوم انه الجزء الناري وقال قوم
انه الجزء الهوائي وقال قوم انه الجزء المائي وقيل انه الدم وقيل انه
الاخلاط الاربعة وقيل هو الروح وهو مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها
مسكنه الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد ومنها تنفذ في
العروق والاعصاب الى سائر الاعضاء وقيل انه النفس الذي في الانسان
وقال النظام هو جسم لطيف في داخل البدن سار في اعضائه فاذا قطع منه
عضو تقلص باقيه الى داخل البدن فاذا انقطع بحيث ينقطع ذلك الجسم
اللطيف مات الانسان وهو قريب من مذهب الحكماء وقال المحققون
كابي الحسين البصري وغيره انه عبارة عن اجزاء اصلية في هذا البدن
باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان
واختاره المصنف في معتبر تصانيفه والفاضل كمال الدين ميثم البحراني وغيرهما
وهو اقوى ما قيل في هذا الباب القسم الثاني ان يكون جسمانيا واختلف

فيه فقال ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب وقيل هو المزاج
المعتدل الانساني وهو كيفية متوسطة تحصل من تفاعل الكيفيات البسيطة
المتضادة وقال قوم انه الحياة وقيل هو تخاطيط الاعضاء وتشكل الانسان
الذي لا يتغير من اول عمره الى آخره القسم الثالث ان لا يكون جسما
ولا جسمانيا بل جوهر مجرد غير متحيز ولا حال في المتحيز متعلق بالبدن ليس
تعلق الحلول فيه بل تعلق التدبير له كتعلق العاشق بمعشوقه والملك بمدينته
وهو مذهب جمهور الفلاسفة ومن المتكلمين ابي القاسم الراغب ومعمر بن
عباد السلمي من المعتزلة والغزالي من الاشاعرة وابي سهل بن نوبخت
والمفيد محمد بن محمد بن النعمان من الامامية والمحقق الطوسي والمشهور
المعتبر هو هذا المذهب ومذهب الاجزاء الاصلية وما عداهما من المذاهب
فمنها ما هو غير مشهور ومنها ما هو ظاهر البطلان فلنذكر ما احتج به اهل هذين
المذهبين فنقول احتج القائلون بالاجزاء بانه لو كان الانسان عبارة
عن المجرد لما امكن الحكم عليه بدون معرفة المجرد واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلاستحالة الحكم على الشيء مع الجهل به واما بطلان
اللازم فلانا نحكم على ذواتنا بالاحوال كالمجيء والذهاب والتأثر و
غيرها والحكم عليها بالصفات النفسانية كالقدرة والعلم والادراك و
الذكاء والشجاعة والسخاء وغير ذلك من الصفات حكما ضروريا مع عدم

شعورنا بالمجرد فلذلك كان الانسان عبارة عن المجرد ولما امكن حصول تلك
الاحكام حال الجهل به وهو ظاهر فهذا الدليل مع تقديره تماما يدل على نفي
المجرد لا غيره ولا يدل على نفي ما بقي الاقوال فيفتقر الى تتميم فنقول اما ابطال
القول بالهيكل المحسوس فيدل على بطلانه قياس مركب من الشكل الثاني
لا شيء مما ذكروه ويرجع اليه ما ذكرنا من الاحكام وكل انسان يرجع
اليه تلك الاحكام ينتج لا شيء مما ذكروه بانسان وهو المط والمقدمتان
ضروريتان ظاهرتان واما الهيكل المحسوس فيدل على بطلانه هو انه يتغير
ويتبدل ويزيد وينقص والانسان في جميع الحالات واحد فلا يكون هو
هذا الهيكل بجملته ثم هذا الهيكل يشتمل على اجزاء وتتغير وتتبدل واجزاء
لا يتبدل ولا يتغير وليس الانسان عبارة عن الاولى بالاتفاق فهي الباقية
فيكون عبارة عن الثانية وهو المط واحتج الفلاسفة ومن قال بقولهم
بان الانسان يعلم معلومات غير منقسمة فيكون علمه بها غير منقسم فيكون محل
علمه غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم ينتج ان محل العلم الذي هو الانسان
ليس جسما ولا جسمانيا وهو المط فقد اشتمل هذا الدليل على مقدمات اربع
لا بد من بيانها بالبرهان المقدمة الاولى ان ههنا معلوما غير منقسم وهو
ظاهر لوجوه الاول ان واجب الوجود معلوم وهو غير منقسم الثاني ان
المعلوم اما ان يكون ذا جزء او لا فان كان الثاني فهو بسيط فيكون غير منقسم

منقسم وان كان الاول فيستحيل معرفته الا بعد معرفة اجزائه او جزء
سابق على الكل في الوجود وذلك الجزء غير منقسم فيكون ههنا معلوم
غير منقسم الثالث ان النقطة موجودة بالاتفاق والنقطة طرفه وهو غير
منقسم بالاتفاق وهي غير معلومة فيكون ههنا معلوم غير منقسم المقدمة الثانية
ان العلم بغير المنقسم يجب ان يكون غير منقسم وذلك لانه لو انقسم لكان
كل جزء من اجزائه اما ان يكون علما بذلك المعلوم او بشيء من اجزائه
او لا يكون علما بذلك المعلوم ولا بشيء من اجزائه والاقسام الثلثة
باسرها باطلة وهي لازمة على تقدير كونه منقسما فلا يكون منقسما وهو المط
اما بطلان القسم الاول وهو ان يكون ذلك الجزء علما بذلك
المعلوم فلانه يلزم منه مساواة الجزء للكل وهو محال اذ الجزء مغاير
للكل وهو ظاهر واما الثاني فلاستلزامه ثبوت الجزء لذلك المعلوم
الذي فرضناه غير منقسم وهو محال واما الثالث فلانه اذا لم يكن
ما فرضناه علما بذلك المعلوم علما به لان اجزاءه ليست علما به ولم يحصل
امر آخر يقتضي العلم به فلم يكن ح علما به هذا خلف الفرض انه علم به هف
وان كان الاول كان ذلك الحاصل هو العلم بالحقيقة اذ الوقوف
مع العلم انما حصل العلم به والتركيب الذي فرض يكون اما في قابل
العلم ان كان ذلك لانه قائما بالاجزاء او فاعله لكان فاعلا

من الاجزاء والغرض ان التركب في العلم نفي المقدمة الثالثة اي
محل ذلك العلم الغير المنقسم يجب ان يكون غير منقسم لانه لو انقسم لكان
العلم اما ان لا يكون حالا في شيء من اجزائه وهو خلاف الفرض
او يكون حالا في واحد من اجزائه فينتقل الكلام اليه ونقول كما قلنا
في الاول ويتسلسل او يكون حالا بتمامه في كل واحد واحد من اجزائه
فيلزم حلول العرض الواحد في المحال المتعددة او يكون بعضه حالا في
بعض اجزاء محله فيلزم انقسام ما فرض غير منقسم هف والحاصل انه لو لم يكن
محل العلم غير منقسم يلزم اما خلاف الفرض او التسلسل او كون العرض الواحد
في المحال المتعددة او فرض ما ليس بمنقسم منقسما والاقسام الاربعة باطلة
وهي لازمة على تقدير انقسام المحل فلا يكون منقسما فيكون غير منقسم واما
المقدمة الرابعة ان كل جسم وجسماني فهو منقسم وهو بناء على نفي الجزء الذي
لا يتجزى وقد تقدم الاستدلال عليه والاعتراض على هذا الدليل ان
نقول اما المقدمة الاولى فممنوعة واما الثانية فممنوعة اما الاولى
فلانا نختار ان ذلك الجزء يكون عالما بذلك المعلوم قوله يلزم مساواة
الجزء للكل قلنا اي شيء تعني بلزوم المساواة في الحقيقة او في التعقل
ان اردت الاول فممنوع وان اردت الثاني فمسلم لكن لا يلزم منه محال
اذ لا يلزم من المساواة في التعقل المساواة في كل وجه لا بد له من دليل

دليل واما ثانيا فلانا نختار ان كل واحد من اجزائه ليس عالما بذلك
لكن عند اجتماع الاجزاء يحصل العلم وما ذكرتم من دليل ابطاله
باطل بالضرورة اذ يلزم منه نفي الماهيات المركبة باسرها وبيانه
ان نقول لا شيء من الحيوان شيئا بمركب لانه لو كان مركبا لكان
كل واحد من اجزائه اما ان يكون حيوانا او لا فان كان الاول
لزم مساواة الجزء للكل وان كان الثاني فاما ان يحصل عند
الاجتماع امر زائد باعتباره يكون حيوانا او لا فان كان الاول
لزم ان يكون التركب في قابل الحيوان او فاعله لا فيه وان كان
الثاني لم يكن ما فرضناه حيوانا فيلزم انتفاء حقيقة الحيوان من البين
وهو باطل بالضرورة على ان قوله يلزم منه التركب في القابل او في
الفاعل لا غير ممنوع بل التركب في الماهية المركبة انما حصل عند اجتماع
اجزائها واما المقدمة الثالثة فلانا نختار انه قائم بمجموع الاجزاء
ولا يلزم نفي ما ذكره اذ الحال فيه على سبيل السريان وهو ممنوع
بيانه على انا نقول هو قائم به كقيام النقطة والوحدة والاضافة
بمحالها المركبة عندهم واما المقدمة الرابعة فممنوعة ايضا لانها
مبنية على نفي الجزء وقد تقدم دليلنا على اثباته قال البحث الثاني
في اعادة المعدوم اقول اختلف الناس في ان الشيء

اذا عدم عدماً محضاً بحيث لم تبق له هوية في الخارج اصلاً هل يمكن اعادته
بعينه مع جميع عوارضه ومشخصاته التي كان بها متشخصاً معيناً ام لا فذهب
شيوخ المعتزلة القائلون بثبوت المعدوم الى ان ذلك ممكن بناءً منهم
على ان ماهيته ثابتة حال العدم فاذا وجد حصل له صفة الوجود فاذا
عدم مرة اخرى لم تبطل ذاته المخصوصة وانما زالت عنه صفة الوجود
لا غير وذاته باقية في الحالين وقالت الاشاعرة انه بعد ما بطلت
ذاته وصار نفياً محضاً لكنه يمكن اعادته بعينه لما ياتي من دليلهم وقالت
الحكماء المحققون من المتكلمين كابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي و
غيرهما بامتناع اعادته بعينه واختاره المحقق الطوسي والمص واستدلوا
بوجوه الاول ان ما عدم وانتفت هويته بحيث لم يبق له ما يمكن ان
يشار اليه ويحكم عليه بصحة العود وتحقق ماهيته التي شرط في امكان الحكم عليه
وصحة الاشارة اليه وفيه نظر فان الحكم عليه بامتناع العود حكم عليه فيلزم
التناقض الثاني انه لو صح اعادة المعدوم لزم اجتماع المتقابلين و
اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو اعيد لاعيد مع جميع
عوارضه ومشخصاته التي من جملتها زمانه الذي كان عليه قبل العدم ولو
كان كذلك لكان مبتدءً بذلك الاعتبار ومعاداً باعتبار وجوده ثانياً
فيكون مبتدءً معاداً معاً فيلزم الجمع بين المتقابلين وهو مح بالضرورة وفيه نظر

نظر فانه انما يكون مبتدءً لو وجد مع وقت الابتداء في ذلك الوقت
ومن ذلك في الثالث انه لو اعيد لما حصل امتيازه عن مثله والتالي باطل
فكذا المقدم اذ الامتياز بين الاثنين محال فالملزوم وهو اعادته بعينه محال
ايضاً وهو المطلوب بيان الملازمة انا اذا فرضنا لو اوجد احدهما معاداً
والاخر مبتدءاً وجدا معاً لم يتميز بينهما فرق البتة ولا التميز ولا غير ذلك
من المميزات الا كون احدهما كان موجوداً ثم عدم والاخر لم يسبق
عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لامتناع تحقق الماهية في العدم ولا
يمكن الحكم عليها بانها هي حالة العدم وفيه نظر فان التميز في الخارج لا
يستدعي التميز هنا والتميز الخارجي في نفس الامر حاصل وهو كاف في
تحقق الاثنينية احتج الاشاعرة على ذلك بانه لولا ذلك لزم الانقلاب
الحقيقة وهو محال بيان الملازمة ان ماهيته قبل العدم قابلة للوجود و
العدم لا تقتضيهما بالوجود تارة وبالعدم اخرى فيجب ان يكون كذلك
بعد العدم والا لزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي وهو انقلاب الحقيقة وفي هذا ايضاً نظر وذلك لان الحكم
بامتناع وجوده انما هو حكم بامتناع الوجود المقيد بكونه بعد العدم وليس
ذلك الامتناع لذاته ولا لامر عارض لها بل لذلك الامر اللازم
لذاته وهو كونه بعد العدم ولا يلزم من ذلك انتقالها من الامكان الى

[illegible] ... يعدم ... [illegible]

الاشاعرة قال المصنف ره وقد بحثنا عن كلام الفريقين في كتاب النهاية
ولكن لم يتفق لنا الوقوف على ذلك الكتاب لكنا ذكرنا من ادلة
الفريقين ما اتفق لنا العثور عليه من فوائد في غير ذلك الكتاب ثم اراه
وجزاه عن طلبة العلم خيرا قال والمعتمد ادعاء الضرورة على الحكم الاول اعني
امتناع الاعادة بعد تجويز عوارضه ومشخصاته التي بها صار شخصا بعينه وهو ظاهر
قال البحث الثالث في صحة عدم العالم اه اقول اختلف الناس
في صحة عدم العالم فقال طائفة من الحكماء انه ممتنع لذاته فانه واجب لذاته
عندهم وقال قوم انه يصح عدمه بالنظر الى ذاته لكن ممتنع بالنظر الى غيره
وهو انه مستند الى علة واجبة قديمة ودوام العلة يستدعي دوام المعلول
وقد تقدم بطلان مذهب الفريقين وقال الكرامية يمتنع عدمه لما ياتي من
دليلهم وقال جمهور المسلمين انه يصح عدمه لذاته وهو الحق واستدل العلامة
عليه بوجهين الاول ان العالم محدث وكل محدث يجوز عدمه اما الصغرى
فقد تقدمت واما الكبرى فلان المحدث هو الموجود المسبوق بالعدم
فيكون ماهيته متصفة بها فيصح تواردها عليه وهو المطلوب الثاني لو امتنع
عدمه لكان ذلك الامتناع اما لذاته فيكون واجبا لذاته فيلزم انقلاب
الحقيقة من الامكان الى الوجوب وهو محال اولا لذاته فيكون جائز العدم
بالنظر الى ذاته وذلك هو المطلوب قال وهل يعدم ام لا فيه تردد اه اقول

ومن يقول بعدم [illegible]
مذهب ابي الحسين البصري
[illegible] ومن تابعه
[illegible] المعدوم [illegible]
اعادة المعدوم [illegible]
تفرق الاجزاء [illegible]
المعدوم [illegible]
كل شيء هالك الا وجهه
تاوله ابو الحسين بالخروج
عن الانتفاع

اقول لا يلزم من جواز عدم العالم وقوع عدمه لان جواز عدم
الشيء لا ينافي دوام وجوده ولذلك اختلف القائلون بجواز عدم العالم
في ان ذلك الجائز هل يقع ام لا فقال ابو الحسين البصري ومن تابعه
في القول بعدم صحة اعادة المعدوم ان ذلك الجائز لا يقع وقال
المجوزون ان ذلك يقع احتج ابو الحسين بانه لو عدم لامتنع اعادته
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلامتناع اعادة المعدوم
واما بطلان اللازم فلانعقاد الاجماع على وجود المعاد ولذلك فسر ابو الحسين
الاعدام الوارد في لسان الشرع بتفرق الاجزاء وخروجها عن الانتفاع
واحتج المجوزون بوجوه الاول قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
ولا يكون هالكا الا اذا انعدم الثاني قوله تعالى هو الاول والآخر
وانما يكون اولا اذا كان موجودا ولا موجود غيره وانما يكون آخرا
اذا كان موجودا ولا موجود معه الثالث قوله تعالى كل من عليها فان
اي معدوم وليس المراد الاخبار عن الماضي لانه معدوم من وقت حدوثها
فيراد المستقبل الرابع قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده ولما كان الابتداء
عن عدم محض فكذا الاعادة والا لما صح التشبيه اجاب ابو الحسين وتابعه
عن الاول بان المراد هالك بالنظر الى ذاته من حيث امكانه الذاتي
وهو لا ينافي استمرار وجوده او يكون المراد بالهلاك الخروج عن حد

الامتناع والميت غير ممتنع به وجه الحق وعن الثانية ان الآية ليس فيها
شيء من ادوات العموم فجاز ان يراد بها اول الاحياء وآخرهم او نقول
جاز ان يراد هو اول بحسب الذات والاستحقاق لا بالزمان لان
اهل الجنة مخلدون قطعاً فلا يكون آخراً بالنسبة اليهم وقد قيل ان معنى
كونه اولاً وآخراً اي مبدأ لكل شيء وآخراً اي غاية لكل شيء وعن الثالثة
ان المراد بالفناء الموت وعن الرابعة ان التشبيه اعم من ان يكون
من جميع الوجوه او من بعضها والعام لا يدل على الخاص واعلم ان الاجماع
انما انعقد على وجوب اعادة من له حق او عليه حق فجاز ان يبقى في حق المكلف
بالتفرق وفي غيره بالعدم المحض لعدم محذور يلزم من ذلك ثم ان القائلين
بامتناع اعادة المعدوم قال والحق جوازه اقول اختلف القائلون
بعدم الاجسام في كيفية اعدامها ويرجع حاصل الاقوال الى ان الاعدام اما
بالاعدام او بطريان الضد او بانتفاء الشرط ووجه الحصر ان المعدوم اما بالذات
او بالواسطة والواسطة اما وجودية او عدمية فالاول هو الاعدام بالفاعل
وقد قال به القاضي ابو بكر في احد قوليه وقريب منه قول ابي الهذيل فانه قال
ان اعدامه بان يقول له افن فيفنى كما ان ايجاده بان يقال له كن فيكون
وقال النظام ان الاجسام غير باقية فاذا اراد الله تعالى عدمها لم يوجدها بعد
عدمها والثاني هو الاعدام بطريان الضد وقال به ابو علي الجبائي وابنه

اي بحيث جواز احداث الاعدام
الى الفاعل المختار ابتداء
فقد ... الفناء او الاعدام ...
فعل الفناء ...

وابنه ابو هاشم فانهما قالا ان كيفية الاعدام هو ان يخلق الله تعالى
عرضاً يسمى الفناء واذا وجد عدمت الجواهر باجمعها ولا يبقى زمانين
الا ان ابا علي قال ان بازاء كل جوهر فناء وابا هاشم قال ان
فناء واحداً يكفي في عدم الجواهر ثم ان جميع الاعراض يعدم بانتفاء
الجواهر لانها شرطها وقد تقدم القول على هذا الكلام والثالث هو
الاعدام بانتفاء الشرط واختلف القائلون به فقالت الاشاعرة ان
الاعراض غير باقية وان الله تعالى يجدد خلقها في كل آن واذا لم
يخلق الاعراض التي هي شرط في الجواهر تعدم الجواهر وقال القاضي
في قوله الثاني ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال محمود الخوارزمي
وامام الحرمين ان الجواهر تحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس
الاعراض فاذا لم يخلق الله اي نوع كان عدم الجواهر وقال الكعبي
وبشر ان العرض الذي هو شرط في وجود الجوهر البقاء فاذا لم يخلق
الله البقاء عدم الجوهر الا ان بشراً يقول ان ذلك البقاء قائم
لا في محل والكعبي يقول قائم في محل والمصنف رحمه الله اختار ان الاعدام بالفاعل
الفاعل المختار وابطل القولين الآخرين اما الثاني فلما تقدم في باب
الاعراض من نفي الفناء وبنائه على القول واما الثالث فلوجوه الاول
ما تقدم من بقاء الاعراض الثاني ان العرض مفتقر الى الجوهر فلو افتقر

الجوهر في وجوده اليه للدور الثالث ان المعدم في عدم الشرط كما فيما
في عدم المشروط اما بالفاعل فقد ابطلناه او بالضد فقد ابطلناه او
بانتفاء الشرط فيتسلسل او يدور وهما باطلان الرابع ان البقاء
امر عقلي لا عرض وجودي وعلى تقدير تسليمه لا يمتنع وجوده عاريا عن
المحل والا لما كان عرضا بل جوهرا ووجوده في المحل يستلزم الدور
المحال كما تقدم قالت الكرامية والاعدام بالفاعل لا يجوز ايضا لان
العدم لا يصلح لان المؤثر لا بد ان يكون اثره وجوديا اذ لو كان عدما
لم يكن مؤثرا لانه لا فرق بين قولنا فعل العدم وبين قولنا لم يفعل واذا
كان وجوديا فاما ان يستلزم عدم الجوهر او لا والاول هو الاعدام
بالضد وقد تقدم بطلانه والثاني لم يكن اعداما بل ايجادا ولا نزاع فيه
قلنا معنى الاعدام عدم التاثير في الوجود او بقائه لان التاثير في العدم
لان انقطاع تاثير الوجود يستلزم العدم وقولكم لا فرق بين فعل العدم وبين
لم يفعل قلنا ثم بل الفرق حاصل وذلك لان مفهوم فعل العدم تجدد
العدم بعد الوجود ومفهوم لم يفعل بقاء العدم على ما كان فظهر الفرق
قال ويجوز اه اقول خرق الافلاك وانتثار الكواكب جائز
خلافا للفلاسفة لنا على الجواز انها ممكنة فيجوز عليها العدم وزوال الهيئة
التركيبية وهو الحق ولانها محدثة فتكون ماهيتها قابلة للوجود والعدم ولا

ولا يبقى بالانخراق والانتثار والزوال لكيف الحاصل بين
هذه الاجزاء المركبة واما الوقوع فالنقل متواتر بقوله تعالى اذا السماء
انشقت اذا السماء انفطرت واذا الكواكب انتثرت وغير ذلك من
الآيات وهو كثير قال البحث الرابع اه اقول يمكن ان يخلق
الله تعالى عالما آخر مثل هذا العالم في ملكيته وعنصريته بل عوالم
اخر خلافا للفلاسفة ويدل على ما قلناه وجوه الاول انه لو امتنع
وجود عالم آخر لامتنع وجود هذا العالم والتالي باطل قطعا فكذا
الملزوم بيان الملازمة ان ذلك الامتناع اما ان يكون لذاته
او لعارض ان كان الاول لزم امتناع هذا العالم ايضا لانه مماثل
له وحكم المثلين في الصحة والامتناع واحد وان كان الثاني حصل المطلوب
لانا بتقدير زوال ذلك العارض يزول الامتناع فيمكن وجود عالم آخر
الثاني اجماع المسلمين على ذلك وهو ظاهر الثالث تواتر النقل به كقوله
تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم
بلى وهو الخلاق العليم وغير ذلك من الآيات وجاز الاستدلال
في هذه المسألة بالنقل لعدم توقف حجية النقل عليها احتجت الفلاسفة بوجهين
الاول انه لو امكن خلق عالم آخر لزم الخلاء والتالي باطل
فكذا الملزوم بيان الملازمة ان العالم كرة لان الكرة هي الشكل

البحث الرابع في امكان خلق عالم آخر

الذي تقتضيه الطبيعة البسيطة وذلك لأن فعل القوة الواحدة في المادة
الواحدة فعل متشابه وإن كان كرة فإذا وجد مثله يكون كرة أيضاً
فتتماس الكرتان فيحصل بينهما خلأ وهو محال لما تقدم الثاني لو أمكن
خلق عالم آخر لزم أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان وهو باطل
أما الملازمة فلأنا لو فرضنا أرضاً أخرى وسط عالم آخر لزم أن تكون
مساوية لهذه الأرض في الحقيقة فيكون لها ميل إلى مكان هذه الطبيعي ولها
لما كانت مساوية لها وحيث فرضت جزءاً من ذلك العالم الآخر تكون
خارجة من هذا العالم وطالبة لذلك العالم طبعاً فيكون لها مكانان
طبيعيان وأما بطلان اللازم فإنه إذا حصل الجسم في أحد المكانين طبعاً
يكون تاركاً للآخر المكانين طبعاً فلا يكون المكانان طبيعيين هف والجواب
عن الأول بالمنع من الكرية فإنه لأن الشكل الطبيعي والقوة الواحدة
فعلها متشابه ومتى نمنع الطبيعة على تقدير تسليمه بل هو فعل المختار سلمنا لكن
جاز تعدد آثار القوة الواحدة عند تكثر الآلات والشروط وغير ذلك
سلمنا لكن نمنع استحالة الخلأ وقد تقدم دليل ثبوته وعن الثاني بالمنع من
احتياج الجسم إلى طبيعة تقتضي تخصيصه بالمكان بل بفعل الفاعل المختار سلمنا
لكن لم لا يجوز اختلاف طبيعتي الأرضين في العالمين فلا يقتضي أحدهما
الأمكنة التي في عالم الآخر سلمنا تساوي الطبيعتين لكن لم لا يجوز تخصيص بعض

بعض طبائع الأرضين بما عدا الأمكنة لا لمقتضٍ كاختصاص المدرة المعينة
بحيزها المعين لا لمرجح مع تساوي الأمكنة الجزئية من الأرض بالنسبة
إليها قال البحث الخامس في وجوب [illegible] أقول أجمع المسلمون على
وجوب انقطاع التكليف بمعنى أنه ينتهي إلى زمان لا يكون فيه أمر ولا
نهي بل فيه جزاء الطاعة والمعصية وهو المعبر عنه بيوم القيامة والحشر والجزاء
والدليل على ذلك هو أن نقول كلما وجب إيصال الثواب إلى المستحق
وجب القول بانقطاع التكليف لكن المقدم حق فالتالي مثله أما بيان حقية
المقدم فوجهان الأول الإجماع الثاني ما تقدم من كونه تعالى حكيماً
لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب وأما بيان الشرطية فإنه لو لا انقطاعه على
ذلك التقدير لزم الإلجاء وهو باطل لأنه مناف للتكليف بيان لزوم
الإلجاء أن المكلف إذا علم حصول جزاء الطاعة لو فعلها في حال [illegible]
وحصول جزاء المعصية أو ترك الطاعة لو صدر عنه ذلك في حال [illegible] يكون
مجبراً على إيجاد الطاعة وترك المعصية وهو باطل إذ شرط استحقاق الثواب
صدور الفعل عنه مختاراً وإلا لا فرق بين صدوره منه ومن غيره ولكان
يجوز ح إيصال الثواب إلى غير المطيع والعقاب إلى غير العاصي وهو باطل
فيكون التكليف منقطعاً وهو المطلوب إن قيل لا نسلم أن الإلجاء مناف
للتكليف وإلا لما وقع في الشريعة لكنه واقع فلا يكون منافياً وأما الملجأ

دليل [illegible] انقطاع التكليف [illegible]
[illegible]

وبيان وقوعه ان المكلف اذا علم انه اذا ترك الصلاة قتل واذا منع
الزكاة قوتل واذا شرب جلد واذا زنى رجم كان ذلك صارفا له عن
ايقاع الطاعة وترك المعصية وهو معنى الالجاء الذي منعتموه فكذا ليس
حال الحدود والتعزيرات في هذه الدار كحال الثواب والعقاب في تلك
الدار وذلك لان المكلف تجوز عدم شعور النبي او الامام به اذا
ترك الطاعة او ترك المعصية بخلاف حال يوم القيمة فان هذا التجويز
غير حاصل لما تقرر من كونه تعالى عالما بكل المعلومات وهو المطلع على
المكتسبات ان قيل هذا الجواب باطل بما تقرر من سيرته ع وهو انه كان
يخير الاعراب بين الاسلام والقتل وهو معنى الالجاء ولا يمكن ان يق
هنا انه يجوز عدم الشعور فكذا لا شك ان هذه الصورة الجزئية الالجاء و
هو حسن لا مط بل في ابتداء التكليف لاشتماله على مصلحة لا يحصل بدونه وهو
وقوف المكلف على ادلة الحق ومحاسن الاسلام فيكون ذلك داعيا له الى
دخوله في الايمان مختارا اذ لو لم يدخل في الاسلام ولم يباشر المسلمين لامكن
ان لا يسمع ادلة الحق فيبقى على كفره فحسن الالجاء ح لاشتماله على هذه المصلحة
لا مط وهو لطف من الشارع في حق الكافر ولما كان ذلك الاسلام
الالجائي لم يستحق به ثوابا ولهذا قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا اذ الثواب مشروط بالايمان المستند الى العرفان قال

ثالث المباحث السادس في اثبات المعاد اقول لما فرغ من الامور التي
هي كالمقدمات في اثبات المعاد شرع في اثباته واختلف فيه فانكره
الدهريون والطبيعيون واثبته معظم الحكماء والمليين ولكن اختلفوا في
كيفيته فعند الفلاسفة القائلين بتجرد النفس كافلاطون وارسطو واتباعهم
كابي نصر الفارابي وابن سينا انه نفساني لا غير وان كان ابن سينا
في الشفا جوز البدني وحكم بان تفاصيله مستفادة من الشرع لكنه نسي
منه في غيره من كتبه وعند المليين انه بدني وجماعة من المحققين راموا
الجمع بين الحكمة والشريعة فقالوا هو نفساني وبدني معا وهو غير بعيد عن
الصواب واما جالينوس فانه توقف فيه وذلك لان الانسان عنده
عبارة عن المزاج وهو مما يعدم بالموت والمعدوم لا يعاد ويمتنع تقدير
ان يكون الانسان عبارة عن اجزاء غير المزاج تجوز اعادته فلذلك
توقف اذا تقرر هذا فاعلم ان المعاد البدني جائز وواقع اما جوازه
فمبني على مقدمات الاولى ثبوت الجوهر الفرد وقد تقدم برهانه وذلك
لان الانسان لما كان عبارة عن الاجزاء الاصلية تمكن اعادتها ولتعاد
بجميعها بعد تفرقها وتشتتها الثانية ثبوت الخلاء لان العالم لو كان كله
ملاء لما صحت حركة بعض الاجزاء عن بعض عند التأليف والاعادة وقد
تقدم دليله وهاتان المقدمتان لم يذكرهما المص هنا لكن ذكرهما غيره كنفي

الدين الرازي وكمال الدين ميثم وغيرهما انّه لانه تعالى قادر على
كل الممكنات وقد تقدم دليله وبيان توقفه على القدرة ظاهر لان
الفعل الاختياري انما يقع بالقدرة والثاني لانه تعالى عالم بكل الجزئيات
الكلية والجزئية وقد تقدم بيانه ووجه توقفه عليه انه لابد فيه من
تميز اجزاء بدن كل شخص عن اجزاء بدن شخص آخر ليعاد الى كل شخص
اجزاؤه فتوقفه على العلم بيّن وكذا ان جوّزنا اعادة المعدوم لابد ان
يكون عالما باجزاء بدن كل شخص بأي عليه حتى يعيدها على ذلك الوجه
ولتوقف الجملة وعلى هاتين المقدمتين توقفا ظاهرا كان سبحانه حيث قرر
المعاد البدني في القرآن قرره بهاتين المقدمتين كقوله تعالى وضرب
لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها
اول مرة وهو بكل خلق عليم فقوله انشأها اشارة الى القدرة لاستلزام
الانشاء ذلك الى غير ذلك من الآيات وهو معلوم لمن تدبر الكتاب
العزيز واستقرأ آياته اذا تقررت هذه المقدمات فنقول اما ان نقول
بان جميع الاجزاء لم تعدم بل تفرقت لا غير فامكان اعادتها بعد ثبوت
هذه المقدمات ظاهر لان جمعها بعد تشتتها وتفرقها لاشك في امكانه
كابتداء خلقها فيكون تعالى قادرا عليه واما ان نقول بعدمها وامكان
اعادة المعدوم فظاهر ايضا فالامكان حاصل مع التقديرين واما

العالم وكان ملأ اما على
تقدير ان يثبت انه
عدمه او ثبت انه لا اكل
فلا يتحقق انه لا يكمل ليس بين
بالنسبة الى الاكل بل بعض لا
اجزائه الاصلية فيعاد الى
انه لا يضيع احدهما
اذا ثبت هذا فاعلم انه
يجب [illegible] اعادة من
يستحق ثوابا او عوضا
انه تعالى او على غيره لوجوب
الانصاف ممن يستحق به
العوض ويمتنع اعادة
المكلف والطفل المجنون
والبهائم لا لاجل
اعادته حتى

[illegible]

وقوعه فلوجهين الاول دلالة السمع المتواتر عليه فانه معلوم بالضرورة
من دين محمد صلى الله عليه وآله الثاني ما تقدم من حكمته تعالى وكونه لا يخل بواجب يجب
عليه ايصال كل مستحق الى مستحقه وذلك انما يكون بالمعاد والا لضيّع ما
فالمعاد واجب احتجت الفلاسفة المنكرون للمعاد البدني بوجهين
الاول انه لو صح اعادة الاجسام لزم اما التداخل والخلاء واللازم
بقسميه باطل فكذا الملزوم بيان الشرطية ان الاعادة انما تحصل في هذا
العالم او في غيره فان كان الاول لزم التداخل لانه ملأ وان كان
في غيره لزم كون تشكله كرة لما تقدم من ان الشكل الطبيعي هو الكرة فلو
وجد كرة اخرى فيكون بينهما خلاء الثاني لو صحت الاعادة لاثبت الاعادة
واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لو اكل انسان انسانا آخر
بحيث صارت اجزاء المأكول اجزاء للآكل فيوم القيامة اما ان تعاد تلك
الاجزاء الى الآكل فيضيع المأكول او الى المأكول فيضيع الآكل لكل مخصص
احدهما بالارادة ترجيح من غير مرجح وهو محال فيكون الاعادة محالا
وهو المطلوب والجواب عن الاول انا نختار انها في هذا العالم والتداخل
انما يلزم لو بقي هذا العالم على حاله وكان ملأ اما على تقدير عدمه كقوله تعالى
يوم تبدل الارض غير الارض والسموات او على تقدير وجوده ويكون
خلاء كما قد دللنا عليه ولا يلزم ذلك وعن الثاني انا قد بينا ان الانسان

عبارة عن الاجزاء الاصلية التي هي واجب هذا البدن فالاجزاء ...
فضلة بالنسبة الى الآكل فيعاد الى الماكول ولا يلزم ضياع الآكل لانه
فضلة بالنسبة اليه ولعدها بيان وهو المعاد اذا تقرر هذا فنقول الاعادة
واجبة اما عقلا وسمعا معا او سمعا لا غير فالاول كل من له ثواب فانه
يجب اعادته لوجوب وصول حقه اليه او له عوض اما عليه تعالى فلدفع
الظلم المنفي عنه تعالى او على غيره فلوجوب الانتصاف والثاني وهم
واطفال المؤمنين فان السمع تواتر باعادتهم ولا خلاف بين المسلمين
فيه ولكن لا دليل عقلي على وجوب اعادتهم اما الكفار فلان استحقاق
العقاب على المعصية سمعي واما الاطفال فلعدم شرط الثواب بالنسبة اليهم
لكنه تعالى وعد باعادتهم لقوله تعالى الحقنا بهم ذريتهم وكذا من عدا هؤلاء
كاطفال الكفار والوحوش لقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون
لكن اطفال الكفار لا يجوز معاقبتهم لعدم التكليف ويجوز الانعام عليهم
لعمومه ورحمتي وسعت كل شيء قال المبحث السابع في استحقاق الثواب
للثواب اه اقول لما فرغ من بحث المعاد وبيان صحته شرع في
بيان الامور المترتبة على المعاد وهي مباحث الوعد والوعيد والوعد
الاخبار بوصول نفع او دفع ضرر الى الغير او عنه من جهة المخبر والوعيد

الاخبار بوصول ضرر او فوت نفع الى الغير من جهة المخبر وذلك النفع
هو الثواب والضرر هو العقاب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم
والاجلال فبقيد الاستحقاق خرج التفضل وبقيد اقتران التعظيم خرج العوض
والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والاهانة فبقيد الاستحقاق
خرج الالام الغير المستحقة كالمبتدأ بها وبقيد مقارنة الاستخفاف خرج
ضرر يستحق لا يقارنه ذلك كالقصاص اذا تقرر هذا فاعلم ان في هذا المبحث
مسئلتين الاولى ان الثواب هل علته استحقاقه صدور الطاعة من العبد
ام لا فقالت المعتزلة الاول نعم وهو مذهب اصحابنا الامامية وقالت
الاشاعرة والبلخي لا بل ذلك فضل منه تعالى يتفضل على عباده ان شاء
فعله وان شاء تركه احتج اصحابنا والمعتزلة بان التكليف مشقة لا لعوض
فانها ان كان قبيحة غير جائزة عن الحكيم فيتبع ان التكليف من غير عوض قبيح
غير جائز من الحكيم والمقدمتان ضروريتان ثم ذلك العوض اما ان
يجوز الابتداء به اولا فان كان الاول كان توسط التكليف عبثا
والعبث قبيح غير جائز من الحكيم وان كان الثاني فهو المطلوب والنفع الذي
لا يجوز الابتداء به هو الثواب والطاعة علة في استحقاق الثواب وانما
قلنا ان الثواب لا يجوز الابتداء به لاشتماله على التعظيم والتعظيم لمن لا يستحقه
قبيح فان العقلاء يذمون من يعظم الصبيان كتعظيم المشايخ ويستهزئون به

وذلك ويصل عقابه والسيف فان القتل واتى على ذلك كقوله تعالى "و
ما كنتم تعملون" ومثاله احتجت الاشاعرة بوجوه الاول ان الحكم باستحقاق
الثواب على الله تعالى يستدعي حاكماً ولا حاكم عليه تعالى بل هو الحاكم على كل
ما عداه واذا كان هو الحاكم فالحكم مستفاد منه فيكون شرعياً وهو المطلوب
الثاني انه لو كانت الطاعة علة في استحقاق الثواب لزم اجتماع النقيضين
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المرتد يستحق الثواب
باعماله السابقة والعقاب بكفره اللاحق ولا يجوز خلوه من عقاب الكفر
للاجماع عليه فان وصل اليه ثواب اعماله لزم اجتماع النقيضين وهو محال
وان لم يصل لزم اما الاحباط وهو باطل كما مر او عدم علية الطاعة من
الثواب وهو المطلوب واحتج البلخي بان الطاعة واجبة على العبد ولا شيء
من الواجب يستحق عليه ثواب ينتج لا شيء من الطاعة يستحق عليه ثواباً اما
المقدمة اما الكبرى فظاهرة لان المؤدي لما وجب عليه لا يستحق عليه عوضاً لانه
لا يستحق المديون باداء دينه عوضاً عن الدين وهو ظاهر واما الصغرى فلان
الطاعة شكر وكل شكر واجب اما الكبرى فضرورية واما الصغرى فلان نعم
الله تعالى التي هي اجل النعم ظاهرة على العبد من الايجاد والابقاء
والحواس الظاهرة والباطنة وغير ذلك مما هي اكثر من ان تحصى لقوله تعالى
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فيجب ان يكون الشكر عليها ابلغ الشكر واعظم

واعظم مراتب الشكر هو الخضوع والتذلل للمشكور وذلك هو العبادة و
الطاعة فيكون الطاعة شكراً وهو المطلوب والجواب عن الاول ان
الوجوب ليس شرعياً حتى يستدعي حاكماً بل هو عقلي وهو استحقاق المدح و
الذم والعقل يحكم بذلك في الافعال الاختيارية لكن الاشعري لما نفى الحكم
العقلي والفعل الاختياري ذكر ذلك على اصله الفاسد وعن الثاني
انه لا يصل اليه ثواب ايمانه ولا يلزم من ذلك الاحباط بل استحقاق
الثواب مشروط بالموافاة بالايمان وذلك غير حاصل هنا لا يقال يلزم من
اشتراط الموافاة والا لزم تاثير المعدوم واللازم باطل فكذا الملزوم
بيان الملازمة ان الطاعة حال الموافاة تكون معدومة فلو اثرت
في استحقاق الثواب ح لزم ما قلناه وهو ظ لانا نقول الشرط هو
الاستمرار على الايمان الى آخر الاوقات وذلك موجود في جميع اوقات
الاستمرار لكن علامة ذلك الاستمرار هو الموافاة لا ان الموافاة
سبب لحصول الاستحقاق وعن الثالث وهو احتجاج البلخي بان الشكر
ضروري ولا شيء من كيفيات العبادة بضروري ينتج من الشكل الثاني
لا شيء من كيفية العبادة بشكر وهو المطلوب اما الصغرى فلان الشكر
هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم وذلك ضروري للعقلاء
فان كل عاقل يحكم بوجوب الشكر بعد النعمة واما الكبرى فظاهرة و

والالم لما وقع الاختلاف فيها ولما توقفت على العقل وفي هذا النظر
فانه جاز ان يكون اصل الشكر معلوما بالضرورة وكيفيته وطريقه معلومة
من الشرع والالم ادرك العقل اي احد فوائد بعثة الانبياء ع وهو ان
يعلمونا كيفية شكر المنعم المسئلة الثانية ان المعصية هل هي علة في استحقاق
العقاب ام لا فقال اهل العدل بالاول والاشاعرة بالثاني و
اختلف اهل العدل فقالت المعتزلة انه عقلي وقالت المرجئة والامامية
انه سمعي احتجت المعتزلة بان فعل العقاب لطف وكل لطف واجب
اما الصغرى فلان المكلف اذا علم انه اذا عصى عوقب كان ذلك
داعيا له الى فعل الطاعة وترك المعصية ولا نعني باللطف الا ذلك
واما الكبرى فقد تقدمت قالت المرجئة وجه الوجوب غير كاف في
الوجوب بل لا بد مع ذلك من انتفاء المفسدة قالت المعتزلة ان نعلم
العلم بالمفسدة يدل على عدمها لانا مكلفون باجتنابها فوجب علينا
الاعلام بها والا لزم التكليف بالمحال ونحن قد استقصينا في هذا الجواب ثمة
ذكرناه في باب الامامة قال المبحث الثالث في بقايا مباحث الثواب
والعقاب اقول اختلفوا في العلم بدوام الثواب والعقاب فقالت
المرجئة انه سمعي وبه قال ابن نوبخت من اصحابنا وقالت المعتزلة انه
عقلي واختاره المحقق الطوسي في تجريده والحق واستدلوا عليه بوجوه لكي

الاول ان دوام الثواب والعقاب لطف وكل لطف واجب اما
الصغرى فلان المكلف اذا علم دوام ثوابه ازدادت داعيته وتوفرت
على الطاعة وهو ظاهر ولا نعني باللطف الا ما يحصل معه زيادة الداعية
الى فعل الطاعة وكذلك اذا علم دوام عقاب معصيته توفرت داعيته الى
تركها فيكون العلم بالدوام في الصورتين ادخل في اللطفية واما الكبرى
فقد تقدمت الثاني انه كلما كان المدح على الطاعة والذم على المعصية
دائمين كان الثواب والعقاب عليهما دائمين لكن المقدم حق فالتالي
مثله اما حقية المقدم فاجماعية واما بيان الشرطية فلان المدح والذم معلولا
الطاعة والمعصية وقد بان دوامهما فيكون معلولاهما اعني الطاعة والمعصية
دائمتين فيكون ان المعلولين الآخران دائمين لان دوام احد المعلولين
يستلزم دوام الآخر فان وجود النهار وحصول العالم لما كان معلولا
علة واحدة هي طلوع الشمس لزم فان وجد احدهما وجد الآخر الثالث
انه يجب خلوص الثواب والعقاب عن شائبة الضد وكل ما كان كذلك
وجب دوامهما اما الصغرى فلان العقل والوضع جاز ان يكونا
دائمين وخالصين من الشوائب اذ لا مانع منه فلو لم يكن الثواب خالصا
من الشوائب لكان النقص حاصلا فيهما وهو قبيح واما العقاب فلان خلوصه
من الشوائب ادخل في باب الزجر عن المعصية فيكون واجبا واما الكبرى فلانه

ولم يبد وما كمل نفعه عما في الألم للطلب والسرور لما هي فيه لم يكونا
خاليين من الثواب وهو باطل لما تقدم وفي هذا الوجه نظر لأنا لا نقول
فلأن بيان الوجه غير كاف بل لا بد من انتفاء المفسدة حتى انا نقول على
تقدير وجوب اللطف لا نم وجوب ما هو أشد المشقة والا لزم التسلسل
وأما الثاني فلأنا لا نم أن المدح معادل للطاعة والا لما وجد بدونها
لكنه يوجد في حق الواجب تعالى سلمنا لكن لا نم ان استحقاق المدح لا يجب
دوامه فليكن بيانه سلمنا لكن لا نم ان دوام احد المتعادلين يستلزم دوام الآخر
لجواز توقف الآخر على شرط لم يحصل وأما الثالث فلأنه انما يلزم تجدد
الألم والسرور اذا لم يكونا معادلين من قبل وهو ممنوع قال الثاني ويجوز
الخ أقول اختلف في ذلك فقال قوم بعدم التوقف بل الطاعة بنفسها
موجبة لاستحقاق الثواب وقال الآخرون يجوز توقفه على شرط واختاره
المحقق الطوسي واتبعه واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يكن متوقفا على شرط للزم
إثابة العارف بالله تعالى المطيع له مع جهله بالنبي ص والتالي باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة أن المعرفة طاعة مستقلة بذاتها موجبة للثواب على ذلك
التقدير فلو لم يتوقف استحقاق الثواب بها على شرط لزم جواز إثابته مع
حصول المعرفة لا غيره ولو كان مكذبا بالنبي ص وهو باطل بالإجماع قالوا لا نسلم
أن المعرفة طاعة مستقلة بل هي جزء الطاعة فإن الإيمان هو معرفة الله ونبيه

ومعرفة الرسول فالمعرفة أحد أجزائه فلا يلزم أن يستحق عليها الثواب
لكونه معلقا على السبب التام سلمنا لكن لو كان الثواب متوقفا على شرط
لكان المدح متوقفا على شرط والتالي باطل فإن العقلاء يمدحون
فاعل الطاعة من غير تأخير وبيان الملازمة أنهما معلولا علة واحدة
هي الطاعة كما تقدم وإذا لم يتخلف الطاعة في أحدهما لم يتخلف في الآخر
فتعين الجواب عن الأول أن الثواب كما يستحق على مجموع الإيمان كذا
يستحق على أجزائه لأن كل واحد من أجزائه له مدخل في التأثير ولهذا
كان من عرف الله تعالى ومات قبل عرفانه للرسول ص مستحقا للثواب
وعن الثاني أنه لا يجب وفي كون أحد المعلولين متوقفا على شرط
دون الآخر وأيضا فإنه يجوز أن يحصل المدح بفعل الواجب ولا يستحق
بفعله الثواب فإنه تعالى يستحق المدح بفعل الواجب ولا يستحق الثواب
قال الثالث استحقاق الثواب الخ أقول اختلف المعتزلة في اشتراط
الموافاة في الثواب فقال بذلك البغداديون منهم وأنكره البصريون
واختلف الأولون فقال بعضهم لا يثبت الاستحقاق إلا في الآخرة
وهو إذا وافى العبد بالطاعة سليمة إلى الآخرة وقال بعضهم يثبت حالي
الموت وهو إذا وافى العبد بها إلى الموت وقال بعضهم بل يستحق الثواب
حال الطاعة بشرط الموافاة وهو أن يعلم الحكيم منه أنه لا يحبط الطاعة

الرابع في الاحباط
والتكفير اختلفوا في ان من المرجئة والاشاعرة
ولنا ... ان
والاكثرون ... او
من فعل حسنات وسيئات
... كان ...
ولا ... بالمعصية
من لم يفعل الاعمال ... الثواب والعقاب
فقالت المعتزلة ...
انه لا يجتمع ...
الا فرد وان ... اجتمع
الوجود والعدم ... كل منهما
... بالموافاة ...
الطرفين وليس ...
ان ... باطل ... الاولى
من ... ...
الاحباط ... من ...
... يجتمع ...
شديدة لا ... والآخر
... الذم ...
... الشيء ...

الى حال الموت والا يتقدم على المعصية والمغفرة قال ان الثواب مشروط
بالموافاة واستدل عليه بقوله تعالى ولئن اشركت ليحبطن عملك ورد
الاستدلال ان العمل الذي يتعقبه الشرك لم يقطع بحبوطه في حاله بل يجوز
الاول انه معلق بطلانه على الشرك فهذا يكون باطلا حقيقة الثاني ان الحكم
مركبة من الشرط والجزاء وانما يقتضي نفي المستقبل واذا لم يكن باطلا
في حاله كان صحيحا وهو عينه في استحقاق الثواب يتوقف على ذلك
التقدير فان قيل ان يكون مشروطا لذاته او للكفر المتعقب او لعدم الموافاة
والاول باطل والا لما كان مستحقا وكذا الثاني لما ياتي من بطلان
التحابط فتعين الثالث وهو المطلوب فيكون معنى بطلانه عدم الاستحقاق
بشرط الاستحقاق الذي هو الموافاة قال الرابع في الاحباط
اقول المؤمن المطيع اذا كفر زال استحقاق ثوابه اجماعا والكافر
اذا آمن زال استحقاق عقابه اجماعا واختلف في المؤمن المطيع اذا
فعل ما يستحق به عقابا هل يجتمع له استحقاق ثواب واستحقاق عقاب ام لا
فقالت المرجئة والامامية والاشاعرة نعم يمكن ذلك وقال جمهور
المعتزلة لا يمكن ذلك لما ياتي من شبههم ولذلك قالوا بالاحباط
والتكفير والاحباط هو خروج فاعل الطاعة عن استحقاق الذم وبهذا
الى استحقاق المدح والثواب ثم ان ابا علي الجبائي من المعتزلة قال ان المكلف

المكلف اذا استحق خمسة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها خمسة اجزاء
من العقاب فان الخمسة الطارئة اعني العقابية تحبط الخمسة الاولى وبقيت هي
وابنه ابو هاشم يقول ان الطارئة تسقط الاولى وتسقط وتنعدم هي ايضا
وان كانت احديهما ازيد من الطارئ سقط الطارئ بما قابله وتنعدم هي
وبقي الزائد ثابتا كما لو كانت الاولى في مثالنا ستة يبقى منه جزء ومثلها هذا
يسمى هذا الموازنة والحق مذهب الاولين واستدل المص على حقيته بوجهين
الاول ان القول بالاحباط والتكفير يلزم منه الظلم فيكون باطلا اما
الصغرى فانه يلزم ان من فعل حسنات وسيئات وبين الخمسة اجزاء وخمسة
اجزاء مثله يكون بمنزلة من لم يفعل شيئا اصلا وهو ظلم وكل ذلك باطل
عقلا وهو ضروري ونقلا لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن يعمل سوءا يجز به ومن في الشرط للعموم و
الاول يبطل الاحباط والثاني يبطل الموازنة الثاني انه لو صح القول
بها لزم اجتماع الوجود والعدم واللازم باطل هكذا الملزوم بيان الملازمة
ان الثواب والعذاب اما ان يتنافيا او لا فان كان الثاني لم يحصل
مطلوبكم وهو التنافي واحدهما بالآخر وان كان الاول كانت المنافاة
ثابتة من الطرفين فيكون كل منهما مزيلا لصاحبه والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو
محال واذا كان كل منهما مزيلا لصاحبه ان يكون كل منهما موجودا من حيث

الخامس وعيد اصحاب الكبائر
منقطع خلافا للوعيدية
منقطع عندنا لقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره والمطيع بايمانه
اذا عصى استحق ثوابا وعقابا
فان دام لزم المحال وان
انقطع لزم تأخير الثواب
عن العقاب وهو باطل
للاجماع فتعين انقطاع العقاب وقوله
تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء
فان وعيدهم دائم بالاجماع
متن

انه تعالى لم يكن موجوداً معدوماً معاً وهو محال احتجت المعتزلة بانه لو لم
يكن القول بالذهاب حقاً لزم حسن ذم من احسن الى غيره بانواع الاحسان
كما لو نجى ولده من الغرق او عالجه حتى شفي من انواع الامراض او
سقاه الماء وقد اشرف على التلف من العطش بان كسر له قفلاً او وتداً
واللازم باطل بالضرورة من ذلك فيكون القول بالذهاب حقاً والجواب
المنع من قبح ذمه بل هو ممدوح على احسانه مذموم على اساءته قال
الخامس وعيد اصحاب الكبائر منقطع اقول في هذا الباب مسئلتان الاولى
في وعيد اصحاب الكبيرة والمراد بالكبيرة ما توعد الله عليها بالنار بعينه كالزنا
واللواط وغيرهما وعد منها سبعة وقيل سبعون قال ابن عباس هي الى
سبعمائة اقرب غير انه لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع اصرار وقال
بعض الاصحاب الذنوب كلها كبائر نظراً الى اشتراكها في المخالفة واما
تسمية بعضها صغائر بالنسبة الى ما فوقها فالقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة الى الزنا
وكبيرة بالنسبة الى النظر قال الاصوليون ان الكبيرة والصغيرة يقالان
اما بالاطلاق فالذنب الصغير هو ما ينقص عقابه عن ثواب فاعله في كل
وقت والذنب الكبير هو ما يزيد عقابه على ثواب فاعله في كل وقت او
بالاضافة الى معصية او طاعة فالذنب الصغير هو الذي ينقص عقابه عن
ثواب تلك الطاعة او عقاب تلك المعصية في كل وقت والكبير هو الذي

الذي يزيد عقابه عن ثواب تلك الطاعة او عقاب تلك المعصية في كل
وقت وقلنا في هذه الصورة في كل وقت لانه لو اختلف الاوقات لم
يتعين فيختلف الاسم ح اذا تقرر هذا فاعلم ان المتكلمين اختلفوا في عقاب
صاحب هذه الكبيرة فقالت الوعيدية وهم المعتزلة ومن تابعهم ان عقابهم
دائم كالكفرة وقالت المرجئة والاشاعرة واصحابنا الامامية انه منقطع
وهو الحق واستدل المصنف على حقيته بوجهين الاول قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره وتقرير الاستدلال
بها ان المطيع بايمانه اذا فعل المعصية استحق ثواباً وعقاباً لما تقدم من
بطلان التحابط فاما ان يكونا دائمين او منقطعين او احدهما دائماً والآخر
منقطعاً والاول باطل لاستلزامه اجتماع الضدين والثاني يلزم منه المطلوب
والثالث اما ان يكون المنقطع هو الثواب وهو باطل بالاجماع فتعين
انقطاع العقاب وهو المطلوب قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء والكبيرة دون الشرك بعد [illegible] فلو لم يقل
سبب الغفران عن الشرك والكبيرة لما دونه فدل على الفرق بينهما فلو كان
عقابه كعقابه لم يبق بينهما فرق ولم يكن لغفرانها معنى احتجت الوعيدية على
قولهم بالآيات الدالة على تخليد الفاسق كقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً
متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده

فانّ له نار جهنّم خالداً فيها الى غير ذلك من الآيات قالوا المراد
من الخلود الدوام والجواب المراد من الخلود المكث الطويل وهو
اعمّ من الدوام وغيره فوجب حمله على المتعين جمعاً بين الادلّة وههنا
المسئلة الثانية في وعيد الكافر واتّفق المسلمون كافّة على انّ الكافر
المعاند مخلّد في النار واما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد وطلب
الحقّ فلم يصل اليه ومات هل يكون مخلّداً ام لا فقال الجاحظ والعنبري
انه معذور عند الله تعالى لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج
وقال الغفاري في طوالعه انه يرجى له عفو الله تعالى وقال باقي العلماء
انه مخلّد كالاوّل وهو الحقّ للاجماع وعموم القرآن والخبر ولانّ
المبالغ في الاجتهاد امّا ان يصل او يموت على الطلب وكلاهما ناجٍ
ومحال ان يؤدّي الاجتهاد الى الكفر وغير المبالغ في الاجتهاد واما
معتقد الكفر وجاهل جهلاً مركّباً وكلاهما مقصّر غير معذور قال
عذاب القبر اه اقول يشير به الى اثبات امور من احوال يوم
القيمة ورد النقل بها فمنها عذاب القبر وهو امر ممكن ولا استبعاد فيه
مع احتمال كونه لطفاً للمكلّفين وقد تواتر النقل بوقوعه اتّفق الاخبار
مشهورة به وامّا القرآن فتدلّ عليه آيات الاوّل قوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوّاً وعشيّاً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشدّ العذاب

الدليل على عذاب القبر ونعيمه
والميزان والصراط والحساب
وانطاق الجوارح وتطاير
الكتب واحوال الجنّة
والنار امور ممكنة
وانّ الله تعالى قادر على
جميع الممكنات وقد
اخبر الصادق بها
فتكون واقعة

دلّ ذلك صريحاً على حصول عذاب بعد الموت قبل البعث والّا لزم
التكرار في قوله تعالى في حقّ نوح اغرقوا فادخلوا ناراً الى بقاء التعقيب
فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون في الادخال قبل
الادخال الذي في القيمة لانّ ذلك ليس عقيب الاغراق والادخال
النار قبل يوم القيامة هو عذاب القبر الثانية قوله تعالى امتّنا اثنتين
واحييتنا اثنتين دلّ ذلك على انّ في القبر حيوة وموتاً آخر والّا لم
يكن الاحياء مرّتين والاماتة كذلك انّ مثله هيهنا ايكون احياء
ثلثاً فلم ذكر مرّتين فقط قلت انّ التخصيص بالعدد لا ينفي الزائد ولا
يقين ومنها الصراط وهو جسر بين الجنّة والنار ادقّ من الشعر واحدّ
من السيف يتسع للمطيع ويضيق على العاصي ومنها الميزان والحساب وهو
اشارة الى العدل في الجزاء ومنها انطاق الجوارح واليه الاشارة
بقوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
ومنها تطاير الكتب واليه الاشارة بقوله تعالى وكلّ انسان الزمناه
طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتاباً يلقاه منشوراً ومنها احوال
الجنّة ونعيمها والنار وجحيمها وكيفية الجزاء وانواع العذاب والآلام
وغير ذلك ممّا لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وكلّ
هذه امور ممكنة والله تعالى قادر على كلّ الممكنات والصادق قد اخبر بوقوعها

بوقوعها ممكن واقعة وهو المطلب قال (التاسع يجوز العفو) اه اقول
لما لم نقل نحن بوجوب عقاب الفاسق كان عقابه عندنا في مشيئة الله ان
فتارة نقول بوقوعه ويكون تفضلاً وتارة نقول بعدم وقوعه وذلك اذا
حصل احد امور ثلثة اما التوبة او العفو او الشفاعة اما الاول فسيأتي بيانه
واما الاخران فهذا البحث معقود لهما فنقول ان الاول في جواز العفو
عن الفاسق وقد اتفق على ذلك اصحاب الامامية والمرجئة والاشاعرة
بل ومن الناس من حكم بوجوب العفو عنه وقالت الوعيدية بامتناع العفو
عنه سمعاً واختلفوا في جوازه عقلاً فمنعه البغداديون والبلخي وجوزه البصريون
والحق جوازه عقلاً ووقوعه سمعاً اما الاول فلوجهين الاول ان العفو
احسان وكل احسان حسن والمقدمتان ضروريتان لا يفتقران الى برهان
الثاني ان العقاب حقه تعالى فيجوز منه اسقاطه اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانه لا ضرر عليه في تركه ولا لوم مع انه اضرار بالعبد فتركه احسان اليه
وكل ما كان كذلك كان اسقاطه جائزاً بل ذلك غاية في الاحسان قطعاً
قلت هذا معارض بوجهين الاول ان العلم بالعفو اغراء للمكلف بفعل
القبيح فيكون قبيحاً الثاني انه ملزوم للقبيح لانه يلزم الكذب في الوعيد
والكذب قبيح فيكون قلت الجواب عن الاول انه لم نقل بقطعيته حتى يلزم
الاغراء مع انه معارض بالتوبة فان العقاب يسقط بها مع انه لا اغراء

ولان العقاب حقه تعالى فجاز تركه والسمع دل عليه بقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى يدل على الحال وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ... مع التوبة لعدم الفرق ... الشفاعة مع التوبة ... في زيادة درجة ... والاولى ثابتة في اسقاط العقاب

اغراء معها اتفاقاً لعدم تيقن حصولها وعن الثاني انه معارض بخلف
الوعد وهو الختم العذاب ملزوم الكذب في الوعد فما اجبتم به فهو جوابنا
واما الثاني وهو وقوع العفو سمعاً فلوجهين الاول قوله تعالى وان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم ووجه الاستدلال ان على يحتمل معاني منها
منها ان تكون للتعليل كما يقال ضرب زيد على عصيانه اي لاجل عصيانه
ومنها الحال كما يقال رايت زيداً على شربه اي في حال شربه والاول
غير مراد في الاية اتفاقاً فبقي الثاني فيكون معناه انه لذو مغفرة للناس
حال ظلمهم خرج من ذلك الكفر بالاجماع فبقي الباقي على عمومه وهو المطلوب
الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء ووجه الاستدلال من وجهين احدهما انه اخبر انه يغفر ما دون
الشرك فاما ان يكون مع التوبة او بدونها والاول باطل لعدم الفرق
ح بين الشرك مع التوبة فيتعين الثاني وهو ان يكون مغفوراً بدون التوبة
فيكون واقعاً لوجوب وقوع ما اخبره الله تعالى بوقوعه وهو المطلوب ولا يمكن
ان يقال ان عدم غفران الشرك مع التوبة وغفران ما دونه مع التوبة
لخروج الكلام عن النظم الصحيح وثانيهما انه تعالى علق غفران ما دون
الشرك بالمشية فيجب ان لا يكون مشروطاً بالتوبة لان الغفران بالتوبة
واجب عند الخصم ولا شيء من الواجب معلق بالمشية المقام الثاني ان الشفاعة

من النبي ثابتة في حق الفاسق فيكون عقابه ساقطاً بها فيكون معفواً له
هو المطلوب اما ثبوت الشفاعة فلوجوه الاول الاجماع الثاني قوله تعالى
استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات والفاسق مؤمن لما مر فيجب دخوله
فيمن يستغفر له النبي ثم هذا الامر اما على سبيل الوجوب او الندب وعلى
التقديرين فالنبي قد فعله الثالث قوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي واما انها لسقوط عقابه فلانها اما لاسقاط العقاب او زيادة
الدرجات كما تقوله الوعيدية او لهما معاً والثاني باطل والا لزم لو سألنا
الله تعالى زيادة درجة النبي او اكرامه ان نكون شافعين له وهو اللازم
باطل بالاجماع فالملزوم مثله والاول وهو الثابت يستلزم المطلوب

المبحث التاسع في التوبة اقول في هذا المبحث مسائل الاولى في بيان حقيقة
التوبة اذ التصديق مسبوق بالتصور فتوقف البحث فيها على تصور حقيقتها
فنقول ذهب ابو هاشم الى ان التوبة عبارة عن الندم على فعل المعصية
ماضياً والعزم على تركها مستقبلاً فحقيقتها مركبة من ندم خاص وعزم خاص
وقال قوم ان حقيقتها هي الندم الخاص اي على فعل المعصية الماضية واما
العزم فغير داخل في حقيقتها ثم اختلفوا في العزم حيث انه غير داخل ام
شرط او لازم فقال بعضهم انه شرط وقال محمود الخوارزمي انه غير شرط
ويمكن ان يكون لازماً فيحصل من هذا الكلام ان النادم غير العازم ليس بتائب

تائب اتفاقاً وانما الخلاف في ان عدم التوبة لزوال جزء التوبة او
لزوال شرطها او لزوال لازمها وقد عرفت الاحوال كما حكيناه وكذلك
وقع الاجماع الى ان العازم غير النادم ليس بتائب ووقع الخلاف في ذلك
لا يكون متعاطياً له ويمكن ان يقال انه لا بد في التوبة من ندم على الماضي و
ترك في الحال وعزم على عدم العود في الاستقبال وقع يجوز ان يجعل العزم
جزءاً او شرطاً او لازماً ولا يضر ذلك من حيث المعنى ويظهر من كلام المصنف
اختيار قول ابي هاشم ولكن يتوجه على مذهبهم ان المطلوب بالاشبه
الثانية هل التوبة واجبة من جميع الذنوب كبائر او صغائر او عن الكبائر
لا غير ذهب اصحابنا الا انه وتبع الجبائي الى الاول وذهب ابو هاشم
الى الثاني احتج اصحابنا بان التوبة واجبة لدفع الضرر المعلوم او المظنون وكل ما كان
كذلك فهو واجب لذاتها اما عن فعل محرم او ترك واجب وهما قبيحان
وكل قبيح يجب تركه والندم وقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحاً والامر للوجوب
وهو المطلقة ابي هاشم ان التوبة انما تجب لدفع الضرر وهو غير حاصل في
الصغائر والجواب المنع من عدم حصول الضرر بها الثالثة في اقسام التوبة اعلم
ان التوبة اما عن ذنب في حق الله تعالى او عن حق آدمي فان كان الاول
فاما ان يكون ذلك الذنب فعلاً او صفة فان كان الاول فاما ان يكون
حقاً مالياً او بدنياً او عرضياً فالكل فان الاول ولئن لم تتحقق التوبة الا بالخروج الى

المستحق او ورثته من ذلك المال او تسليم نفسه للقصاص او الاستيهاب او البذل
والعزم على ذلك مع تعذره وان كان ثالثا فان كان قد بلغ المغتاب
انه ثلب عرضه ام لا فان كان الاول فلا بد من الاعتذار اليه والا لتتاب منه
وان كان الثاني كفى الندم على ذلك وروي انه يستغفر له كلما ذكره والثاني ان
الثاني وهو ان لا يكون حقا لآدمي فلا يصح التوبة الا بعد ان يتبين له ان فعله
ذلك باطل وان كان ذلك في حق الله تعالى فاما ان يكون عن فعل قبيح
كشرب الخمر مثلا فيكفي فيه الندم والعزم المتقدمان او ترك واجب فاما ان يكون
وقته باقيا فالتوبة منه فعله كالزكوة والحج او خرج وقته فاما ان يجب قضاؤه كالصلوة
اليومية فالتوبة الاشتغال بالقضاء او لا يجب كصلوة العيدين فالتوبة الندم المتقدم
الرابعة هل يصح التوبة من قبيح دون قبيح ام لا ذهب ابو علي الجبائي الى الاول
وذهب ابنه ابو هاشم الى الثاني ونقل في القول الثاني عن امير المؤمنين
واولاده كعلي بن موسى الرضا احتج ابو علي بانه لو لم تصح التوبة من قبيح دون قبيح
لم يصح الاتيان بواجب دون واجب والتالي باطل بالاجماع فان من صام ولم
يصل يصح صومه بلا خلاف بيان الملازمة ان القبيح كما يترك لقبحه كذا الواجب يفعل
لوجوبه واذا لزم من اشتراك القبائح في العلة ان لا يصح التوبة من بعضها دون
بعض لزم من اشتراك الواجبات ذلك ايضا احتج ابو هاشم بانه يجب التوبة عن
القبيح لقبحه وكلما كان كذلك لم يصح من البعض اما الصغرى فلان جهة المنع منه

والانحراف عن فعله فيكون ذلك هو المقصود بالندم والترك ولان
من ترك شرب الخمر لاضراره به لا يعد تائبا وكذلك من تاب عن القبيح
خوفا من النار ولولا خوفه لم يتب لم يعد تائبا واما الكبرى فلان القبيح
مشترك في الجميع واذا كانت العلة مشتركة فاذا تاب عن البعض فاقه
ينكشف ذلك عن كونه تائبا عن القبيح لا لقبحه وهو بخلاف ما تقدم واجاب
عن حجة ابيه ان الفرق حاصل بين الفعل والترك وذلك من اكل الرمانة
لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل كل رمانة حامضة بخلاف من ترك اكل
الرمانة لحموضتها فانه يجب عليه ترك جميع الرمانات الحامضة والا لانكشف الحكم
بشيء منها انه لم يترك الرمانة لحموضتها واعلم ان التحقيق هنا ان نقول ان
القبائح متفاوتة بالشدة والضعف وهي مختلفة جهات قبحها وان كانت مشتركة
في مطلق القبح فح نقول اذا تاب العبد عن قبيح لاجل ركة في قبحه وجب
توبته عن ذلك القبيح الاخر ولا يلزم توبته عن غيره من القبائح التي ليست
مشاركة في تلك الجهة لاختلاف الدواعي والاغراض ولهذا اذا اسلم
يهودي مصرا على صغيرة ونادما على كبيرة فاقبه فان توبته مقبولة اجماعا و
لهذا يتاول كلام امير المؤمنين واولاده الخامسة لا خلاف في ان التوبة
مقبولة لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ولا خلاف في ان
العقاب يسقط مع قبولها لقوله ويعفو عن السيئات واختلف في ان سقوط

العقاب عندنا هل هو واجب او تفضل من الله تعالى قالت المعتزلة والخوارج
والمرجئة وجماعة الامامية بانه واجب وقال الاوائل ان المشتغل بالجسمانيات
مما يوجب التعذيب لاشتغال النفس بها عن المعقولات الملذة لها فاذا فارقت
ندم عن ذلك التعلق والاقلاع عنه فهو سقط العقاب ولابد فيه مع الالتفات
النفس الى المعقولات احتج المص على مذهب الاصحاب بانه لو وجب عقوبة
العقاب لكان اما لوجوب قبولها او لكثرة ثوابها والتالي بقسميه باطل فالمقدم
مثله اما الشرطية فظاهرة واما بطلان الاول من قسمي التالي فلانه لو وجب
قبولها لكان من اساء الى غيره بانواع الاساءة مثل ان قتل ولده او
اذهب امواله ثم اعتذر اليه من تلك الاساءات العظيمة وجب قبوله عذره
ولو لم يقبل عذره لكان مذموما عند العقلاء وهو باطل بل يحسن عدم قبول عذره
ويحسن الاعراض عنه فلا يكون قبولها واجبا واما الثاني فلانه لو كان كثرة ثوابها
مسقطا للعقاب لما لزم الاحباط وهو باطل لما تقدم احتجت المعتزلة بانه لو لم يجب
العقاب لم يحسن تكليف العاصي بعد عصيانه والتالي باطل بالاجماع فكذا الملزوم
بيان الملازمة انه لو كلف لكان التكليف اما لفائدة والثاني باطل اجماعا ولما
تقدم من كونه تعالى يفعل لغرض والاول اما ان يكون حصول الثواب
او غيره والثاني باطل اجماعا ايضا ولما تقدم من كون الغرض من التكليف
التعريض للثواب والاول باطل والا لزم اجتماع المتنافيين وذلك لانه على

على تقدير عدم اشتراط وجوب العقاب يكون ممكن الحصول فالغرض فيه وقتا
وهو دائم فلو وصل اليه الثواب الدائم ايضا لزم اجتماع المتنافيين اذ هو
محال والجواب انا نختار ان التكليف لفائدة هي الثواب الدائم ايضا
واجتماع المتنافيين لازم على تقدير دوام عقاب الفاسق وقد ابطلناه
ثم انه يمكن التخلص على تقدير ثبوت العقاب بطريقين الاول حصول العفو
عن عقابه لما دللنا عليه الثاني ان يفعل العاصي طاعات كثيرة تزيد على معاصيه
بحيث يكفرها على قول الخصم وح يحسن تكليفه وهو المط قال في الاسماء
والاحكام اقول لما ذكر ان الثواب والعقاب منه دائم ومنه منقطع
شرع في بيان هذه الاقسام فقال البحث العاشر في الاسماء والاحكام
ولم يذكر في هذا البحث سوى الاسماء ولكن الاحكام يمكن معرفتها مما سبق
وقد ذكر في هذا البحث اربعة اسماء الايمان والكفر والفسق والنفاق الاول
الايمان ولا شك انه في اللغة التصديق قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي
بمصدق واما في الاصطلاح فقد اختلف في تفسيره على اقوال الاول قالت
الكرامية انه الاقرار باللسان فقط لقوله ع امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله محمد رسول الله فالجواب ان هذا هو الاسلام وهو غير الايمان اذ
هو اعم منه لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
ولذلك اشار في تمام الحديث المذكور الى انه الاسلام لقوله فاذا قالوا ذلك

[illegible marginal note]

حقه امتي وما بهم وامر الهم الله وكفتا وجب بهم على الله الثاني جهم بن
صفوان وابو الحسين الاشعري وبعض الاماميه انه المعرفه لما ورد ان
اول الدين معرفته وفي هذا النظر لانه لو كان المعرفه فقط لم يقل سبحانه في
حالهم ما عرفوا كفروا به وكذلك قوله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وكذ
قال موسى لفرعون لقد علمت ما انزل هولاء الا رب السموات والارض
فاثبت في هذه الايات المعرفه ونفى الايمان فلا يكون هي الايمان الثالث
قال ابو علي الجبائي وابنه انه فعل الواجبات وترك المحرمات لظواهر آيات
واخبار تدل على ذلك الرابع قال قدماء المعتزله انه عمل الجوارح من
انواع الطاعات واحتجوا على ذلك بان فاعل الحرام وتارك الواجب
يخزى ولا شيء من المؤمن يخزى ينتج من الشكل الثاني لا شيء من فاعل
المحرم وتارك الواجب بمؤمن وهو غلط اما الصغرى فلان احدها
قاطع الطريق وهو ممن يدخل النار لقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم
في الاخرة عذاب عظيم وكل من يدخل النار يخزى لقوله تعالى ربنا انك
من تدخل النار فقد اخزيته واما الكبرى فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه والجواب بالمنع من انحصار العذاب العظيم في دخول النار

النار لجواز نوع آخر من العذاب سلمنا لكن لم يجوز ان يكون مختصا
بالكفار لدلالة الآية فمن كان يحارب الله ورسوله والمؤمن لا يحارب الله
ورسوله فان قلت سلمنا لكن لا نسلم ان نفي الخزي عن كل المؤمنين لانه
مقيد في الآية بالمصاحبين للنبي صلى الله عليه فلا يعم غيرهم ثم الذي يدل على ان
الايمان ليس عمل الصالحات واجتناب المقبحات ولا امر داخل
فيه وجوه الاول قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قيد
الايمان بنفي الظلم فلا يكون نفي الظلم نفس الايمان ولا جزئه لان قيد
الشيء غير ذلك الشيء الثاني قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات
عطف عملوا الصالحات على الايمان فلو كان نفس الايمان او جزئه لزم
عطف الشيء على نفسه او عطف الجزء على الكل وكلاهما غير معهود في كلامهم
الخامس قال اكثر السلف انه اعتقاد بالجنان واقرار باللسان وعمل با
بالاركان وهو مذهب شيخنا المفيد ره وفي هذا النظر يعلم مما تقدم وقال
صاحب المنهاج شيخنا سالم بن محفوظ والمحقق الطوسي نصير الدين في تجريده
والمصنف في المناهج وهنا انه التصديق بالقلب واللسان معا واستدلوا بانه
لغة التصديق فيجب ان يكون في الشرع كذلك والا لزم النقل وهو خلاف
الاصل وايضا لو نقل في الشرع الى شيء لكان ذلك معلوما كغيره من
المنقولات الشرعية وليس ثم ذلك التصديق ولا يجوز ان يكون هو المعرفة اما

فقط لقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ولقوله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ولا التصديق اللساني لقوله تعالى قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وذلك انهم كانوا مصدقين بالسنتهم
فيكون عبارة عنهما معًا وهو المطلوب وفيه نظر فان الايمان عرض
وكل عرض لا بد له من محل يقوم به وذلك انه تعالى لما اضافه الى محله
اضافه الى القلب كقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال
اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله فمن يرد الله ان يشرح صدره
للاسلام واراد بالصدر القلب ولو كان التصديق اللساني جزءًا منه لم يصح
ذلك لعدم حلول اللسان في القلب اطلاقًا اسم المحل على الحال ولو كان
التصديق ذلك اللساني جزءًا منه لم يصح لعدم دخول اللسان في القلب اصلًا
قال بعض اصحابنا الماتريدية والاشعرية انه التصديق القلبي فقط وحده
ابن زكريا وكمال الدين ميثم في قواعده وهو الاقرب لما فيه من ان
لغة التصديق ولما ورد نسبته الى القلب عرفت ان المراد به التصديق القلبي
هذا التصديق كان بل التصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به
يجوز حمله على غيره دفعًا للاشتراك والمجاز ويكون النطق باللسان مبينًا
لظهوره والاعمال الصالحات ثمرات مؤكدة له اذا تقرر هذا فهاهنا
تنبيهان الاول ان الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا فنقول

فنقول لما كان عندنا عبارة عن التصديق القلبي او القلبي واللساني بكل
ما جاء به الرسول صلعم كان عبارة عن امر واحد لا يقبل زيادة ولا نقصانا
واما عند المعتزلة لما كان عبارة عن الاعمال الصالحات وترك الاعمال
الطالحة فلا جرم كان قابلا للزيادة والنقصان بحسب كثرة الاعمال وقلتها
الثاني في فاعل الكبيرة هل هو مؤمن ام لا فنقول الحق عندنا انه مؤمن
لان الايمان هو التصديق وذلك انه مصدق لانه الفرض وهو مذهب
الاشعرية واصحاب الحديث وقال الحسن البصري انه منافق وقالت
الزيدية انه كافر نعمة وقالت الخوارج انه كافر وقالت الازارقة من
الخوارج انه مشرك وذهب المعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر اما انه
غير مؤمن فلانه ليس بفاعل للطاعات ولا تارك للمعاصي بالتمام وتبع
واما انه غير كافر فلاقراره ولاقامته الحدود عليه ودفنه في مقابر المسلمين
وتغسيله عند موته وقال له منزلة بين المنزلتين اي بين منزلة الايمان والكفر
الثاني الكفر وهو لغة الستر ومنه سمي الزارع كافرًا لانه يستر الحب تحت
الارض واصطلاحًا هو انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول صلعم وقال القاضي
هو الجحد بالله وقالت المعتزلة انه فعل القبيح والاخلال بالواجب فهاهنا
هل يكفر احد من اهل القبلة ام لا فعندنا لا يكفر احد منهم الا من اتى بامر فيه
النقض على امر المؤمنين فانهم كفرة عند جمهور اصحابنا والمعتزلة الذين تقدموا

على أبي الحسين كفروا الأشاعرة لقولهم بالصفات وشبهوا الله تعالى الى آخره
وأما المشبهة فقد كفرهم الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة وهو الحق لاعتقادهم
أن واجب الوجود جسم وكل جسم محدث الثالث الفسق لغة الخروج عن
الشيء وسميت الفأرة فويسقة لخروجها عن بيتها واصطلاحا الخروج عن طاعة
الله تعالى فيما دون الكفر الرابع النفاق وهو لغة إعلان الشخص خلاف
ما يضمره منه أن نفقا وهو أحد جحرة اليربوع يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع رققه
فإذا أتي من قبل القاصعاء ضرب النافقاء برأسه فانتفق أي خرج
واصطلاحا هو إظهار الإيمان وإبطان الكفر أعاذنا الله وإياكم من
الكفر والفسق والنفاق وختم لنا بالإيمان إذا أزف الفراق وحانت
الأعمال قلائد في الأعناق والآن نسأله أن يطبع على أطيب الأعراق
وأشرف الخلق على الإطلاق محمد وآله الهادين إلى مكارم الأخلاق
وأن يجعل ما سطرناه حجة لنا يوم التلاق وعدة نذخرها لوقت الجزاء وأن
يصير ما سودناه من هذه الأوراق نزرا يسيرا في صحائف الأعمال أسبابا
لنجاتنا من سوء المآل وشدائد الأهوال والمسئول ممن وقف عليه ونظر
إليه أن يصلح ما عسى أن يجده من الطغيان في الكلام أو السهو والنسيان
للنظام فإني بالتقصير معترف وبالخطأ معترف والتمس كتابا بدعاء شريف
ختم به بعض الفضلاء بعض كتبه ونقله عن أكابر أهل البيت لكن نقله عن

عن شيخنا السعيد أبي جعفر الصدوق محمد بن بابويه بإسناده عن النبي ص
وهو يا من أظهر الجميل وستر القبيح يا من لم يؤاخذ بالجريرة ولم يهتك
الستر يا عظيم العفو يا حسن التجاوز يا واسع المغفرة ويا باسط اليدين
بالرحمة يا مفرج الكربات ويا مقيل العثرات يا كريم الصفح يا عظيم المن
يا مبتدئا بالنعم قبل استحقاقها يا رباه يا سيداه يا غاية رغبتاه يا الله
يا الله يا الله أسألك أن تصلي على محمد وآل محمد وأن لا تشوه خلقي
بالنار وأن تفعل بي ما أنت أهله ولا تفعل بي ما أنا أهله والحمد لله وحده
والصلوة على من لا نبي بعده وآله وسلم صورة ما كتبه المصنف تغمده الله
برحمته على ما نقل عنه وكتب مصنفه المقداد بن عبد الله بن محمد بن حسين بن
محمد بن محمد السيوري الأسدي عفى الله عنه وغفر له ولوالديه ولمعلميه
ولمن تعلم منه الخير ولكافة المؤمنين وكان الفراغ من تصنيفه آخر نهار
الخميس الحادي والعشرين من شعبان المعظم سنة اثنين وستين وسبعمائة من
الهجرة النبوية رب اختم بالخير والحمد لله رب العالمين

تم في التاسع والعشرين من جمادي
الثانية ١٣٢٧
بقلم العبد الخاسر الجاني محمد حسين الجرباذقاني
عفي عنه